KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

3. JAHRGANG HEFT 1/2 1938

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1938 / Heft 1/2

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Osteuropa-Instituts, Breslau 1, Neue Sandstr. 18. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Heilige Narrheit.

Von

Ernst **BENZ**, Marburg (Lahn).

Es gibt kein deutlicheres Zeichen für die abstrakte Grundeinstellung der zeitgenössischen Erforschung des Christentums und seiner Geschichte, als die Tatsache, daß diese Geschichte zwar aufs eingehendste untersucht ist nach dem Gesichtspunkt der Entwicklung der theologischen Lehren, der dogmatischen Auseinandersetzungen und der kirchlichen Definitionen, daß aber für weite Gebiete vollständig eine Darstellung der einzelnen christlichen Frömmigkeitstypen und Frömmigkeitsformen fehlt.

Diese intellektualistische Einstellung, welche den Blick nicht auf das Leben der Frömmigkeit, sondern einseitig auf die Lehre, die theologische Selbstauslegung und die Systembildung in der christlichen Kirche lenkt, hat sich bisher besonders in der Betrachtung der christlichen Urgeschichte ausgewirkt. Es gibt unzählige Darstellungen der Lehren der einzelnen Apostel, des Systems der paulinischen, der petrinischen Theologie, aber es gibt kaum eine Darstellung des apostolischen Frömmigkeitstypus und der dazu gehörigen religiösen Lebensform sowie der verschiedenen Kräfte und Stilmomente, welche dieser Lebensform ihr eigentümliches Gepräge geben. Ja man kann noch weiter gehen: auch die Leben-Jesu-Forschung zeigt diese intellektualistische Grundeinstellung. Die Frage nach der besonderen Lehre Jesu und die Versuche einer Rekonstruktion dieser Lehre aus den verschiedenen Auslegungen seiner Person, wie sie in den einzelnen Evangelien vorliegen, hat die Frage nach dem Heiligkeits- und Frömmigkeitstypus Jesu völlig zurücktreten lassen, so daß man aus den meisten Leben Jesu zwar ersieht, welches nach Ansicht der Verfasser die Theologie, das Dogma, die messianische Selbstauslegung Jesu gewesen ist, daß man aber so gut wie gar nicht erfährt, wie nun eigentlich dieser Mensch gelebt hat, welchen Frömmigkeitstypus er innerhalb der verschiedenen zeitgenössischen Formen der vita religiosa des vorderen Orients eingenommen hat und wie er sich von den überlieferten zeitgenössischen Formen unterscheidet oder mit ihnen übereinstimmt. Gar zu häufig erscheint die historische Gestalt lediglich als Puppe, welcher der oft recht sonderbar zugeschnittene Mantel einer Theologie umgehängt wird; von

ihr wiederum wünscht oder glaubt der Verfasser, sie sei die jesuanische, während sie nur zu oft lediglich das System seiner eigenen theologischen Lieblingsideen verkörpert, die hier einer historischen Gestalt in den Mund gelegt werden. Man könnte dies leicht an einigen modernen Beispielen nachweisen — doch sei hier nur allgemein die Forderung erhoben, diese einseitige Geschichtsbetrachtung durch eine andere Sicht der Dinge zum mindesten zu ergänzen: durch eine Sicht nämlich, die sich nicht primär mit der Theologie oder der Lehre, sondern mit dem religiösen Typus, dem Stil und der Ausdrucksform des religiösen Lebens beschäftigt und von dem religiösen Menschenbild her, welches durch ein bestimmtes Heiligkeitsideal geformt ist, das Wesen dieser Frömmigkeit selbst zu erfassen versucht.

Für eine solche Einstellung würde sich vor allem eine zentrale Aufgabe stellen: die Darstellung des Typus des christlichen Charismatikers und des charismatischen Frömmigkeitslebens. Es ist eines der auffälligsten Symptome der Theologisierung der christlichen Frömmigkeit, daß unserer Zeit vielfach eine faßliche und konkrete Anschauung vom Wesen des Heiligen Geistes verloren gegangen ist. Die landläufige Vorstellung, welche nicht nur der durchschnittliche Gemeindechrist, sondern auch der Theologe vom Heiligen Geist hat, setzt es mit der allergrößten Selbstverständlichkeit voraus, daß es sich beim Heiligen Geist um ein intellektuelles Phänomen handelt, das sich in der Erkenntnis und in dem Festhalten der wahren Lehre, in dem Verstehen des rechten Glaubens, in dem Wissen der richtigen Auslegung der Heiligen Schrift äußert und durch welches auch bestimmte Forderungen des sittlichen Verhaltens aufgestellt werden.

Dieser intellektuellen Verdünnung des Pneumatischen gegenüber gilt es den Blick zurückzuwenden auf die ursprüngliche Lebendigkeit und Dynamik des Pneumas, welche eine fast unfaßliche Vielseitigkeit und eine oft beinahe explosive Bewegtheit zur Schau getragen hat und die mannigfachsten Typen eines charismatischen Frömmigkeitslebens formte. Der blassen Umdeutung des Pneumas in einen abstrakten Geistbegriff ist gegenüberzuhalten, daß der Heilige Geist in der christlichen Urgemeinde überhaupt nicht nur in Form der „geistigen", d. h. der vernunftgemäß geistigen Lebensäußerungen hervorgetreten ist, in Form von Predigt, Schriftauslegung, sittlicher Belehrung, von „Glauben" im Sinn des intellektuellen Fürwahrhaltens eines Dogmas oder einer Lehre oder eines Systems einer Theologie, sondern daß neben und vor den vernunftgemäßen Erweisungen des Pneumas eine Fülle von Krafterweisungen in einer primitiven, sinnenfälligen, vitalen Sphäre bestanden, in Form von Wundern, von Totenauferweckungen, von Heilungen, von Dämonenaustreibungen, von wunderbaren Behütungen, von

Vollmacht über die Elemente, über das wilde Tier, über Skorpionen und Schlangen.

Es geht nicht an, die vernunftgemäßen Geistesäußerungen zu isolieren: sie sind Teilsymptome eines einzigen charismatischen Lebens eigenster Art, dessen inneres Prinzip, eben der Heilige Geist, sich außerordentlich mannigfaltig äußern kann, je nachdem sich die einzelnen Gnadengaben nach Anlage und Begnadung einer Person in individueller Form in einem Menschen mischen. Die Briefe der Apostel, die Apostelgeschichte, die Lebensbeschreibungen der charismatischen Mönchsväter zeigen eine große Fülle solcher individueller Mischung einer Geistbegabung, und gerade die extremen, überschwenglichen Formen der Auswirkung ihrer Geistbegabung sind besonders dafür geeignet, das Wesen des Charismas und des christlichen Charismatikers in seiner ursprünglichen Vitalität zu beschreiben.

Um diese Betrachtungsweise an einem bestimmten Beispiel zu verdeutlichen, begnügen wir uns nicht, einen landläufigen Typus des christlichen Charismatikers aus der Fülle der geschichtlichen Erscheinungsformen dieses Typus herauszugreifen, sondern wir nehmen uns im Folgenden vor, den anstößigsten, ungewöhnlichsten und unserem modernen westlichen Empfinden vielleicht widerwärtigsten und unbequemsten Typus des christlichen Geistträgers zu beschreiben, den Typus des Heiligen, der in den offiziellen Heiligenlegenden ein ziemlich verborgenes Leben führt, weil er sogar dem normalen kirchlichen Empfinden zu anstößig und zu widerborstig ist, den Typus des heiligen Narren.

Von den heiligen Narren steht nichts in den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern und sehr wenig in den gebräuchlicheren und bekannteren Sammlungen der Heiligen-Leben.[1] Trotzdem hat es sie gegeben und sie haben ihre geheime Tradition von den Urzeiten der Kirche bis in die letzten Jahrhunderte hinein bewahrt. Ihr Typus und ihre Institution ist im Osten endgültig im byzantinischen Christentum geprägt worden, in Rußland haben sie eine segensreiche Wirksamkeit zur Zeit des Absolutismus bis in die letzten Jahrhunderte hinein ausgeübt. Der Westen war weniger geeignet, einen

[1] Schrifttum zur Heiligen Narrheit. *K. Holl,* Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchsthum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig 1898. *Dr. Joseph Hörmann,* Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte. Donauwörth 1931. *Karl Heussi,* Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936. *St. Hilpisch,* Die Torheit um Christi willen, Zeitschrift für Aszese und Mystik, VI, 1931, S. 121 bis 131. *Franz Jostes,* Sonnenwende, Forschungen zur germanischen Religions- und Sagengeschichte, Bd. II, Germanische Wanderungssagen. Die Religion der heidnischen Merowinger. Der Mythus in Kult und Legende. Münster 1930: Herakles der Narr, der Fresser. *Hans Lietzmann,* Byzantinische Legenden, 1911, S. 63—81, Symeon, der Narr um Christi willen (stark verkürzt).

so extremen Heiligkeitstypus auszugestalten. Es finden sich einzelne Charakterzüge des heiligen Narren bei den Franziskanern, vor allem bei ihrem Stifter selbst, dem Poverello, dann bei Jacopone da Todi. Der Typus wandert dann weiter nach dem Westen und erlebt in Spanien der Gegenreformation noch einmal seine Auferstehung. Ist der Typus inzwischen ganz ausgestorben? Wir wagen die Frage nicht zu bejahen, denn zum Wesen des heiligen Narren gehört seine Verborgenheit und das Incognito seiner verrückten Maske. Außerdem ist unser Sinn für die Erkundung und Entdeckung des wahren Charismas sehr stumpf geworden. Vielleicht könnte ein glücklicher und eifriger Finder mehr antreffen, als er erwartet.

Die einzelnen Züge und Lebensäußerungen, die für den heiligen Narren charakteristisch sind, finden sich bereits in dem ältesten Mönchstum. Trotzdem muß eine Betrachtung dieses charismatischen Typus von den Lebensbeschreibungen der beiden klassischen Narren der byzantinischen Zeit ausgehen, in denen der Typus am reinsten verwirklicht ist und nach denen die späteren Formen des heiligen Narrenlebens sich weitergebildet haben, der beiden Heiligen, die als besonderen Beinamen und Ehrentitel die Bezeichnung: der Narr — salos — tragen: es sind dies der Heilige Symeon der Narr und der Heilige Andreas der Narr.

Von ihren äußeren Lebensumständen ist wenig zu berichten. Symeon lebte unter dem Kaiser Justinian I., dessen Regierungszeit zwischen 527 und 567 fällt.[2] Von Geburt ein Syrer, im syrischen Edessa geboren, wächst er als Sohn einer wohlhabenden Familie auf. Über seine Jugend wird nichts besonderes gesagt. Seine Lebensbeschreibung setzt erst mit seiner Reise nach Jerusalem ein, die er in der Gefolgschaft eines Freundes namens Johannes, gleich ihm einem Syrer aus Edessa, antritt, um dort die heiligen Stätten zu besuchen. Auf dieser Reise erfolgt in ihm die Bekehrung, die ihn einem neuen Leben zuführt: er vertauscht sein weltförmiges Christentum mit der Lebensweise des Anachoreten und lebt fortan in der Wüste jenseits des Jordan. Dieses Anachoretenleben endet mit der Berufung zur heiligen Narrheit. Er verläßt die Wüste, um nach Emesa in Syrien zu ziehen und dort „den Narren um Christi willen zu spielen". Hier stirbt er um 550.

Die Bollandisten bringen seine Vita am 21. Juli, während das Martyriologium Romanum von ihm am 1. Juli berichtet, und zwar mit den Worten:

[2] *H. Gelzer*, Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts, Ausgewählte Kleine Schriften, Leipzig 1907 c. 1 über Symeon (über Leontios von Neapolis und sein Leben Symons). Der Text der Symeon-Legenden bei Bolland. Act. Sanct. Julii tom. I p. 136 ff.; nach dieser Ausgabe abgedruckt bei Migne, P.G. 93, S. 1669 ff.

„Um Christi willen ist er ein Tor geworden, aber seine tiefe Weisheit hat Gott durch Wundertaten kundgemacht."

Sein Andenken ist im Osten weiter bewahrt worden, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß der byzantinische, syrische und armenische Festkalender seinen Namen kennt.

Andreas der Narr lebte in Konstantinopel.[3] Er ist von Geburt Skyte, kommt nach Byzanz als Sklave des Theognost, der unter Leo Philosophus (886—911) das angesehene Amt eines Protospatharius bekleidete. Auf Grund seiner leiblichen und geistigen Vorzüge läßt ihm sein Herr besonderen Unterricht in der griechischen Sprache und Literatur zuteil werden, ihn schließlich als Notar ausbilden und verwendet ihn als Leiter und Verwalter seines Hauses und Vermögens. Das Studium der Heiligenleben, vertieft durch die Freundschaft mit Nikephoras, einem Presbyter der Sophienkirche, führt ihn zu seiner Bekehrung, die damit endet, daß er beschließt, von nun an „den Narren um Christi willen zu spielen". Dieses Ereignis scheint in den letzten Regierungsjahren Leos eingetreten zu sein. Er verbringt sein ganzes Leben auf den Gassen und Straßen Konstantinopels in der Durchführung seiner schwierigen selbstgestellten Aufgabe und stirbt im 66. Jahre seines Lebens, nach dreißigjähriger Wirksamkeit als „Narr um Christi willen" vermutlich im Jahre 947. Die Bollandisten bringen seine Vita am 28. Mai, während die russische, serbische und ukrainische Kirche sein Fest am 2. Oktober feiert.

I.

Die Lebensform der heiligen Narrheit ist nur dort möglich, wo eine doppelte Voraussetzung gegeben ist: Erstens die Lebendigkeit eines unerschütterten dämonologischen Weltbildes; es ist dann eine selbstverständliche Tatsache, daß es Dämonen gibt, die, einer mannigfach abgestuften Hierarchie zugehörig und mit den verschiedenartigsten Fähigkeiten begabt, Macht über die Welt und den Menschen haben und bei bestimmten Gelegenheiten in ihn einfahren und ihn verrückt machen, ihm seinen Verstand verwirren und seine Gedanken und Sinne verstören. Innerhalb des Geltungsbereiches eines solchen dämonologischen Weltbildes und einer solchen Erfah-

[3] Der Text der Andreas-Legenden bei Bolland. Act. Sanct. Maii die 28 tom. VI; nach dieser Ausgabe abgedruckt bei Migne, P.G. III, S. 611 ff. Diese Vita hat eine ausgezeichnete Untersuchung durch Sara Murray erfahren: A study of the Life of Andreas the Fol for the Sake of Christ, Münch. Diss. 1910. Die Arbeit ist deshalb so beachtenswert, weil sie die gesamte Überlieferungsgeschichte dieses Narrenlebens aufgedeckt hat und die geographische und zeitliche Verbreitung des Textes darstellt. Auffällig ist dabei, wie oft im 16.—18. Jahrhundert diese Vita gerade auf dem Athos abgeschrieben wurde; auffällig ist weiter, welche große Bedeutung die Gebets- und Erbauungs-Stücke dieser Vita in den Florilegiensammlungen gespielt haben. Die literarische Wirkung dieser Vita ist jedenfalls ungewöhnlich stark gewesen.

rung der Welt als eines Wirkungsfeldes der Dämonen ist es ja vor allem die Geisteskrankheit, welche eindeutig als Zeichen einer solchen Besessenheit ausgelegt wird. Eben deshalb ist auch der Typus des heiligen Narren in modernen Zeiten nur in solchem Milieu möglich, wo dieses dämonologische Weltbild weiter geherrscht hat, also nicht in dem aufgeklärten Westen, sondern im Orient und in Rußland.

Das zweite steht in engstem Zusammenhang damit: eben dadurch, daß die Geisteskrankheit als Zeichen und Symptom dämonischer Besessenheit verstanden wird, wird dem Verrückten eine besondere soziologische Stellung zugewiesen. Er wird aus den Arbeitsfunktionen des täglichen Lebens, aber nicht aus der Gesellschaft überhaupt ausgestoßen, ja er gehört auf eine eigentümliche Weise zu ihr: der Glaube an seine dämonische Besessenheit umgibt ihn mit einem Kreis von Achtung, die aus Ehrfurcht, Staunen, Abscheu und Entsetzen gemischt ist. Es ist die eigentümliche Doppelwirkung des Dämonischen, daß es zugleich anzieht und abstößt und daß das Faszinierende dieser Erscheinung zugleich Neugierde und Grausen erweckt. Deshalb leben diese Verrückten in einem Lebensraum, der durch ungeschriebene Gesetze abgegrenzt und durch diese im Grunde außerordentlich weitgehend festgelegt ist: man verhöhnt sie, aber man achtet sie, man schlägt sie, aber man gibt ihnen zu essen und zu trinken, man belustigt sich an ihnen, aber man verhindert, daß ihnen ein allzu großes Leid geschieht. Vor allem aber läßt man ihnen inmitten der bürgerlichen Gesellschaft die Freiheit, ihrer Verrücktheit, solange sie für die Öffentlichkeit ungefährlich ist, ungehindert nachzugehen: man läßt ihnen ihre Narrenfreiheit. Auch hier ist die Sphäre genau abgegrenzt: man läßt die Verrückten nicht in die Häuser; ihre Domäne ist die Straße, der Markt, ist die Vorhalle der Kirche, der Porticus der öffentlichen Plätze, ist kurz gesagt die gesamte Sphäre der Öffentlichkeit. Sie teilen diese Sphäre mit den Hunden. Wie sie gehören sie niemand und sind niemand verpflichtet, sie tauchen überall auf und verschwinden irgendwohin. Sie wohnen nirgends und überall. Die Winkel, die Treppen, die schmalen Seitengäßchen, die Nischen der Hallen, die Ecken unter einem vorspringenden Dach sind ihre Ruheplätze. Wie die Hunde schweifen sie überall herum: der Stein, der dem Hund gilt, trifft oft sie, und wie die Hunde werden sie immer wieder von den Schwellen der Türen gejagt. Aber innerhalb dieses Rahmens haben sie ihre Daseinsberechtigung und ihre Gesetze: sie leben von den Menschen, die mitleidig genug sind, um keine Dankbarkeit von dem zu erwarten, dem ein Dämon die menschlichen Gefühle verwirrt hat, und ordnen sich in einer geheimnisvollen Weise in die Gesamtheit des Lebens ein.

Daß man sich die „Narrheit“ als eine feste Maske und Rolle zulegen kann, setzt voraus, daß der Narr ein bereits bestehender Typus

mit einer bestimmten Lebensweise und einem bestimmten Stil und auch mit bestimmten Privilegien innerhalb des öffentlichen Lebens ist; nur hier ist es möglich, daß sich ein „falscher" Narr einschleicht, der sich auf die Seite der anerkannten „dämonischen" Narren schlägt, um in dieser Rolle ein bestimmtes Werk durchzuführen. Welcher Art ist nun dieses Werk?

Die Antwort liegt bereits in der Tatsache, daß das bewußte und vorsätzliche Eintreten in die Rolle des heiligen Narren die Fortsetzung des heiligen Lebens in der Wüste ist. Es ist ein Werk um Gottes, um Christi willen. Der Narr spielt seine heilige Rolle vor Gott, als die höchste Form der Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung. Er hat bisher diese Selbsterniedrigung und Entichung in der Form geübt, daß er der Welt entfloh und in der Wüste die neu entdeckte Wirklichkeit suchte und lebte. Nunmehr kehrt er in die Welt zurück, die er verlassen hat und steigt in alle ihre Gefahren und Versuchungen wieder hinab, um sich der größten Versuchung, der tiefsten Verachtung, der gewaltigsten Erniedrigung auszusetzen, um bei den Erniedrigten und Beleidigten, den Ausgestoßenen, den Parias zu leben. Es ist also eine „Narrheit um Christi willen", eine Narrheit „um Gottes willen".

Diese Narrheit hat ihre eigene Theologie, in denen sie die Grundmotive der christlichen Verkündigung aufgreift. Es sind die Worte des 1. Korintherbriefes, die sich in den Lebensbeschreibungen dieser Narren immer wieder angeführt finden: „Dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Predigt die zu retten, die daran glauben." „Wer weise sein will in diesem Äon, soll ein Tor werden, damit er weise werde" und die anderen Worte: „Wir sind Toren um Christi willen" und: „Die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen."[4] Die „heilige Narrheit" ist also die Darstellung der „Torheit Gottes" in ihrer radikalsten Form; sie ist gelebte, nicht gedachte christliche Dialektik. Die Torheit ist hier nicht im Sinne einer theologischen Paradoxie verstanden, sondern als praktische Darstellung dieser Torheit selbst in der Maske des Narren, geboren aus dem Wissen des Charismatikers, der den Heiligen Geist hat, und der es selbst erfahren und erkannt hat, daß das Leben und die Wirklichkeit des anderen Äons dem Leben dieses Äons entgegengesetzt ist und daß der Mensch des anderen Äons diesen Gegensatz in diesem Äon, in seinem Leben darstellen muß. Dieser Gegensatz bringt es mit sich, daß notwendigerweise alles, was zu dem oberen Äon gehört, dem unteren

[4] Vgl. I Kor. 1, 25; 4, 10; Cant. 4, 7. Die Andreas-Legende nennt außerdem ein apokryphes, sonst nirgends bekanntes Logran zweimal: *Γενοῦ σαλὸς δι' ἐμέ, καὶ πολλῶν ἀγαθῶν δεσπότης καθίσεις ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας μου.* A c. II, 7, S. 637; A c. II, 9, S. 640.

Äon als Narrheit, als Torheit, als Durchbrechung aller seiner Lebensgesetze und Lebensordnungen, als Wahnsinn erscheinen muß. Die heilige Narrheit weiß sich also als eine extreme, praktische Form der „Nachahmung Christi". Wie der Mensch vom anderen Äon, als er in diese Welt herabstieg und unter uns wandelte, dies tat in der Form des leidenden Gottesknechts, der sich selbst „arm machte" um unseretwillen und an dem die Reichen und die Mächtigen und Gelehrten Ärgernis nahmen, so will der heilige Narr das gleiche Leidensgeschick auf sich nehmen und „um Christi willen" ein Narr werden. So heißt es von dem Narren Symeon: „In Erinnerung an den, der da sprach: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' und der es nicht unter seiner Würde hielt, unverwandt die Knechtsgestalt anzuziehen um des Heils des Knechtes willen, ahmt er seinerseits seinen eigenen Herrn nach und gibt seine eigene Seele und seinen eigenen Leib hin, um einige zu erretten."[5]

Die angeführten Worte der Schrift, durch die sich die Theologie der „Heiligen Narrheit" begründet weiß, zeigen, wie zugleich mit dem Wirken „um Gottes willen" und „um Christi willen" das Wirken „um des Nächsten willen" zusammenfällt. Die „heilige Narrheit" ist die Form, durch die der Befehl Gottes, die Mahnung zur Buße und zur Erneuerung des Lebens gerade an die herankommt, an welche sich die Kirche und die normale Verkündigung und Sakramentsverwaltung der Kirche nicht wendet oder bei denen sie nichts ausrichtet. So zeigt die Berufung des Symeon, daß ihn sein Anachoretenleben in der Wüste nicht mehr ganz ausfüllen kann, weil er dort nur seiner eigenen Heiligung lebt, während er andere für Christus gewinnen soll: „Welchen Nutzen bringen wir, wenn wir nur in der Wüste leben? Höre auf mich, komm, wir wollen auch andere für das Heil gewinnen." Der heilige Narr ist gewissermaßen die abenteuerlichste Form des Bußpredigers und Propheten, der geistliche Raubritter, der die Menschen mit seiner Gottesverkündigung und seinem Bußruf in Situationen überfällt, in denen sie es am wenigsten erwarten, in denen sie am geringsten auf eine Abwehr eingestellt sind und in einer Form, deren geheimen Sinn sie erst nachher verstehen. Er hat es zu tun mit den Säufern in den Kneipen, den Huren in den Bordellen, den Außenseitern aller Schichten und Berufe. Ebenso kommt er kraft des Schutzes der Narrenfreiheit, den er genießt, gerade an die heran, die das normale öffentliche Kirchentum zwar erreicht, die aber durch das zur Sitte erstarrte Anerkennen und Hinnehmen der kirchlichen Verkündigung und Sakramentsspendung nicht mehr in ihrer Selbstsicherheit erschüttert werden können: er hängt sich an die Reichen auf dem Markt, wirft

[5] S. prol. n. 4, S. 1673.

sich vor die Sänfte des Hofbeamten, hält die Mächtigen auf der Straße an. Er ist die Verkörperung des göttlichen Auges, welches die Sünde in ihren verborgensten Winkeln aufsucht, in den Winkeln der Stadt, in der er umherirrt und in den Winkeln des Herzens derer, denen er begegnet. Niemand könnte sich eine solche Aufdringlichkeit, eine solche Frechheit erlauben als eben ein Verrückter. So ist dies Werk des „heiligen Spieles“[6] nicht nur egoistisches Mittel der Heiligung, sondern ist zugleich die Erschließung einer ganz einzigartigen Möglichkeit eines christlichen Wirkens. Nicht nur „um das Gottesreich zu gewinnen“, sondern „um die Nächsten zu gewinnen“, um „einige zu erretten“, nimmt der Heilige die Narren-Rolle auf sich und „gibt seine eigene Seele und seinen eigenen Leib hin“.

In dieser Narrenhaltung vereinigt sich also die höchste Entichung und Selbstentsagung mit dem höchsten Heroismus. Der Heilige führt nicht in dem schützenden Bereich des Klosters, nicht in dem Bereich des geistlichen Trostes seiner heiligen Mitstreiter den Kampf gegen den Satan und die Dämonen, sondern allein und hart auf hart. Deswegen ist auch das charakteristische Wort für diese Haltung der Begriff der monomachia, des Einzelkampfes. Es ist nicht der Kampf in der Schlachtreihe des Heeres der Heiligen gegen die Dämonen, sondern der Kampf Davids gegen Goliath, der Kampf Georgs mit dem Drachen.

Die Tatsache, daß der Narr hier unter dem Schutz der Narrenfreiheit an Orten und bei Menschen wirken kann, die sich der gewöhnlichen Verkündigung des Heils entziehen, ist nicht das letzte Motiv, sich in diesen Kampf hineinzubegeben und dieses schwierige Doppelleben auf sich zu nehmen. Das Letzte liegt in der Anschauung vom Wesen dieser Welt selbst. Der Wiedergeborene hat erkannt, daß diese Welt der Herrschaftsbereich des Satans und der Dämonen geworden ist, daß sich der Herr dieser Welt selbst eine dämonische Ordnung geschaffen hat, in welche das menschliche Leben verstrickt ist und aus der es sich nicht lösen kann. Der Herr der Welt legt auch den größten Wert darauf, daß die verkehrte, sinnlose, widergöttliche, närrische Ordnung der Welt von niemand gestört wird und daß die von ihm geformte und bestimmte Wirklichkeit als die eigentliche und ausschließliche gilt. Selbst die Kirche wird in diese Pseudowirklichkeit, in dieses vordergründige Leben hereingezogen; sie wird eine Institution dieses trügerischen Lebens und vergißt ihre Aufgaben, die Menschen auf die wahre Wirklichkeit und das wahre Leben des überwundenen Gegensatzes hinzuweisen. Da also die

[6] Zu *παίζειν* — *παίσμα*, vgl. A c. III, 23, S. 656; III, 20, S. 652; III, 22, S. 653; VI, 45, S. 681; XIII, 104, S. 748; XVIII, 137, S. 785; A III, 22, S. 656: *παίζων πρὸς τὸ μὴ γνωσθῆναι τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ.*

vordergründige Wirklichkeit zwar in sich Narrheit und Pseudowirklichkeit ist — in der das Böse als gut, das Gute als böse erscheint, in der es dem Gerechten schlecht, dem Bösen gut geht —, der Herr und Dämon dieser Wirklichkeit aber darüber wacht, daß dieser Pseudocharakter des Lebens nicht aufgedeckt wird, so besteht die einzige Möglichkeit, diesen Scheincharakter und die Narrheit des Lebens zu entlarven, darin, daß man ihm als Narr entgegentritt, in der Maske des Narren die verborgene zweite Wirklichkeit aufdeckt, die dämonischen Maskierungen des Daseins herunterreißt, den gewöhnlichen Ordnungen des Lebens, den normalen Anschauungen von Anstand, Sitte, Mode, Stil, Kleidung, Haltung entgegenhandelt, die „öffentliche Sittlichkeit" und den „öffentlichen Anstand" verletzt, die Konventionen bricht, somit als unwichtig dartut, was die Welt für ernst und wichtig hält.

Das Motiv der Narrheit ist also dadurch gegeben, daß der Zustand der Welt selbst als Narrheit erkannt und offen aufgedeckt wird. Da die Welt dies aber weder wünscht noch zuläßt, so gibt es nur das Mittel, in einer immer neuen Form von Provokationen als Narr die Narrheit der Welt dadurch aufzudecken, daß man ihr überall gegen den Strich redet und handelt. Es ist also der Gedanke von der verkehrten Welt, der zum Aufgreifen der Narrenrolle führt. Das Gottesreich und das Satansreich stehen in einem radikalen Gegensatz zueinander. Der Satan hat in dieser Welt die Ordnung seiner dämonischen Wirklichkeit eingeführt, die im Gegensatz zu der Wirklichkeit des Gottesreiches steht. Der Narr als der Träger der Ordnung und des Geistes des Gottesreiches springt in diese besessene, verrückte Welt hinein und eröffnet den Zustand ihrer eigenen Besessenheit und Verrücktheit, muß aber dafür auch das Leiden auf sich nehmen, das ihm aus dem Widerstand des Herrn dieser Welt und der Dämonen erwächst, welche nicht dulden, daß ein „Stärkerer" in ihre Welt einbricht und ihren Betrug enthüllt. So dreht sich der Aspekt um: die Menschen sind die Narren, ihre angebliche Wirklichkeit ein Narrenspiel, der aber, den sie für einen Narren halten, ist der Heilige, der den Menschen über ihre Narrheit die Augen öffnet, die ihnen der Herr dieser Welt verschlossen hat. In diesen Narren ist also nicht eine sokratische Ironie, überhaupt keine gedachte, dialektische Umkehrung der Welt am Werke, sondern etwas viel Vitaleres: die praktische Umkehrung einer als verkehrt erkannten Welt, durchgeführt als bewußte Aufgabe einer Heiligung und Erweckung, verwirklicht um den Preis einer ungeheuerlichen geistigen Anstrengung und ungeheuren Leidens.

Wie sich in den verschiedenen Narrenleben ein bestimmter religiöser Grundgedanke einheitlich auswirkt, so läßt sich auch feststel-

len, daß von diesem Grundgedanken her sich ein ganz einheitlicher Stil des „heiligen Narren“ und des „Narren um Christi willen“ entwickelt. Das Leben dieser Narren zeigt nämlich eine eigentümliche Doppelform. Die Narrheit ist bewußt gespielte Rolle, ist eine Maske, die sich der Heilige aufsetzt, die er aber auch wieder abnehmen kann. Es gehört zum Wesen des heiligen Narren, daß er jederzeit seine Rolle beherrscht, daß er freie Verfügungsgewalt über sie hat, daß er sich nicht von ihr beherrschen läßt und zum Opfer seiner Maske wird. Denn dann wäre er ja in Wahrheit „verrückt“, dann wäre sein Werk nicht mehr heiliges „Spiel“, sondern die furchtbarste teuflische Wirklichkeit. In dieser Aufgabe der Beherrschung der Maske und der ständigen Direktive des heiligen Spiels liegt auch die ständige Gefahr dieses Narrentums. Sie wird nur dort vermieden, wo der Heilige, wirklich von einem göttlichen Charisma erfüllt und mit überirdischen Geistesgaben ausgerüstet, das heilige Spiel zu spielen beginnt. Anderen, die seine Form der Heiligung auf sich nehmen wollen, rät er dringend davor ab. Eine hierfür sehr bezeichnende Szene findet sich in der Lebensbeschreibung des heiligen Andreas.

Ein Diener aus dem Gesinde des einzigen Freundes, der um sein Geheimnis weiß, erkennt im Geist das wahre Gesicht des Narren. Er begibt sich, von der Erkenntnis seiner Heiligkeit durch und durch erschüttert, zu ihm, und bittet ihn, es ihm im Werk der Heiligkeit gleichtun und mit ihm den heiligen Narren spielen zu dürfen. Der Heilige aber wehrt dieses Ansinnen ab und sagt: „Du wirst nicht imstande sein, den Schweiß und die Mühsal dieses Heldentums zu ertragen, denn schmal ist der Weg, voll ungewöhnlicher Mühsal und anstrengend. Bleibe vielmehr bei der bisherigen Form deiner Frömmigkeit und Andacht . . ., fliehe die Hurerei, das Fluchen und alle übrigen Laster. Was hast du es nötig, eine derartige Mühsal auf dich zu nehmen?“ Der Freund, Epiphanius, unterstützt aber die Bitten des Sklaven und dringt weiter in den Narren. Da bittet der Narr den Engel, der neben ihm steht, den Diener vom Charisma der heiligen Narrheit kosten zu lassen. Sofort beginnt der Sklave in eine närrische Haltung und Bewegung zu verfallen und sich so verrückt aufzuführen, daß alle anfangen zu lachen. Der Freund aber ist entsetzt, befürchtet, daß es einen Skandal geben wird, da der Sklave, der närrisch geworden ist, seinem Vater gehört, und bittet den Heiligen, dem Sklaven sein normales Betragen wieder zurückzugeben. Dem Sklaven wird auf Bitten des Andreas von dem Engel das Charisma wieder genommen. Er ist, in den früheren Zustand zurückgekehrt, sehr betrübt, daß er die Gabe der Narrheit wieder verloren hat und bittet den Narren flehentlich, ihm dies Charisma zu belassen; der aber schlägt ihm seinen Wunsch endgültig ab mit

der Begründung, ihm, dem Heiligen, stehe nicht die Verfügung über ihn zu: er sei der Diener seines Herrn und solle sich nicht seinem Beruf entziehen.[7]

Hier wird ein Doppeltes deutlich: Einmal ist die heilige Narrheit selbst als Charisma, als eine besondere Geistes- und Gnadengabe, als die Ausrüstung mit einer besonderen Geisteskraft verstanden; eben dadurch unterscheidet sie sich von der gewöhnlichen Verrücktheit, die eine Form der Besessenheit durch einen Dämon oder bösen Geist ist. Weiter aber wird hier anschaulich dargestellt, wie sich nicht jeder für diese geistliche Rolle eignet und wie der Träger dieser Rolle sich der Außergewöhnlichkeit seines Werkes und Amtes stets bewußt ist: die heilige Narrheit ist eine Form des Dienstes, für die sich nur außergewöhnliche Menschen eignen; wer die Gabe hat, in der Erfüllung seines ihm zugewiesenen Berufes ein frommes Leben zu führen, soll nicht nach dieser außergewöhnlichen Form streben.

Daß es sich bei dieser Narrheit um eine Rolle und Maske handelt, geht bereits aus den Fachausdrücken hervor, mit denen das Tun und Treiben des Narren einheitlich in den Heiligenleben bezeichnet wird. Es ist immer von einem „den Narren-Spielen", „sich zum Narren machen", von einem „Narrenspiel" die Rede. So heißt es von Symeon, daß er in Emesa „den Narren spielte", und auch die Tätigkeit des Andreas wird mit den gleichen Worten des öfteren bezeichnet.[8]

Dieser schauspielerische, mimische Charakter der Narren-Existenz kommt praktisch darin zum Ausdruck, daß der Heilige, der den Verrückten spielt, ein vollkommenes Doppelleben führt. Tagsüber streift er auf den Gassen und Märkten und in den Schenken und Tavernen umher und führt seine Possen auf. Des Nachts aber zieht er sich an einen verborgenen Ort zurück, in irgend einen Winkel, oder, falls er eine hat, in seine Hütte, legt dort die Maske seiner Narrheit ab und versenkt sich in das ununterbrochene Gebet, das bis zum andern Morgen dauert. Bei Nacht also führt er das gewohnte Leben der Heiligung, wie er es in der Wüste geführt hat, ein Leben, das durch Meditation, Contemplation und Gebet ausgefüllt ist. Bei Nacht vereinigt er sich im Geist mit der Gemeinde der Heiligen und hält Zwiesprache mit Gott. Beim Anbruch des Morgens wird dann wieder die Maske der Narrheit über das Angesicht der Heiligkeit gelegt und der Narr zieht hinaus zu seinem

[7] A c. VIII, 60, S. 700. Dort ist die Rede von der *ἐργασία* des Heiligen. „*οὐ δύνασαι ὑποφέρειν τοὺς ἱδρῶτας καὶ τὰ τμάματα τῆς ἀρετῆς ταύτης.*" Die Gabe der Narrheit wird als *δῶρον* oder *δώρημα* bezeichnet.

[8] S c. I, 6, S. 1676: *τὸν σαλὸν προσεποιήσατο*; S c. V, 31, S. 1709: *τὸν σαλὸν προσποιεῖται.* S c. XI, 62, S. 1746: *διὰ τὸν θεὸν προσεποιεῖτο τὸν σαλόν.* S c. VI, 45, S. 1725: *προσποιούμενος μωρίαν διὰ Χριστόν.*

schweren „Agón“; er stürzt sich gestärkt und geläutert in die „monomachia“, den ständig neuen Einzelkampf gegen das Böse und den Bösen.

Dieses Doppelleben ist nur ganz wenigen, meistens nur einem oder zweien in der betreffenden Stadt bekannt. So ist der Narr Symeon mit einem Diakon von Emesa befreundet, auf dessen Erzählungen auch die Beschreibung seines Lebens durch den Bischof Leontius von Neapolis auf Cypern zurückgeht; so ist der Narr Andreas mit Epiphanius, dem nachmaligen Patriarchen von Konstantinopel, und mit dem Presbyter Nicephoras befreundet, der später das Leben des Andreas beschrieben hat. Diesen wenigen ist es allein vergönnt, das Antlitz des Heiligen ohne Maske zu sehen.

Beide Lebensbeschreibungen bringen sehr bemerkenswerte Einzelheiten: so erzählt z. B. der genannte Diakon Johannes dem Biographen des Narren Symeon von dem außerordentlichen Eindruck, den die Veränderung des Narren auf ihn gemacht habe, als er ihn allein in einer Hütte traf. Ein Wohlgeruch sei aus seinem Munde hervorgegangen, so daß man nicht habe glauben können, es sei noch derselbe Mensch, der kurz zuvor den Narren gespielt habe.[9] Öfter wird auch beschrieben, wie sich der Narr, wenn er den Freund trifft, mit ihm an einen verborgenen Ort zurückzieht, um mit ihm wie ein normaler Mensch zu sprechen, während er sofort wieder in seine Rolle des Verrückten zurückfällt, wenn sich zufällig Menschen dem Versteck der beiden nähern.

Auch von Andreas werden verschiedentlich solche Szenen berichtet, in denen er mit dem Freunde, Epiphanius, die ganze Nacht verbringt, um dann am Morgen wieder die Narrheit „anzunehmen“ und „zum geistlichen Kampf auszurücken“.[10] Von demselben Andreas wird auch ein anderer Zug seines Doppellebens berichtet: er verbirgt sich nachts in der Vorhalle der Kirchen, um dort sein Werk — ergasia — des ununterbrochenen nächtlichen Gebetes ungestört und verborgen zu treiben.[11]

Diese Stunden der Sammlung sind bei Andreas auch ausgefüllt mit Schriftauslegungen, in denen er dem einzigen Freund schwierige Stellen der Bibel deutet oder ihm einen seelsorgerlichen Rat gibt oder seine Beichte entgegennimmt oder mit ihm die Mittel der Bekehrung einzelner Menschen bespricht. Nicephoros berichtet uns von einer solchen Nacht bei dem Narren Andreas, in welcher er ihm

[9] S c. VII, 51, S. 1734.

[10] *ἀγωνίζεσθαι* und *ἀγών* als Bezeichnung für das Werk des Heiligen. A c. XIII, 96, S. 740; A c. XXVIII, 245, S. 888: *τὸν ἀγῶνα κρυπτὸς διηγωνισμένος* A c. VI, 42, S. 677: *τὰ συνήθη ἔπραττεν ἀγωνιζόμενος.*

[11] A c. VI, 42, S. 677: *ἄϋπνος διετέλει πάσας τὰς νύκτας, τὴν ἀκατάπαυστον δοξολογίαν προσφέρων Θεῷ.* Vgl. A c. IX, 70, S. 712.

seine himmlischen Gesichte erzählt, die er während einer furchtbaren Kälteperiode gehabt hat, während deren ihn kein Mensch bei sich aufgenommen hatte.[12] Am Schluß dieser Visionserzählung wird dann beschrieben, wie der Heilige aufsteht, auf den Markt geht, um in der gewohnten Weise seinen Kampf zu beginnen. Im Anschluß daran wird ausdrücklich versichert: Von da an lebte er ohne Schlaf. Bei Tag trieb er auf den Gassen sein Narrenspiel und wurde „mitten im Feuer ausgeglüht, ohne zu schmelzen", bei Nacht aber verweilte er in ununterbrochenem Gebet. Ähnlich wird am Schluß eines solchen nächtlichen Gesprächs mit dem Freunde Epiphanius erzählt, wie sich der Freund in sein Haus zurückbegibt, der Narr aber beginnt wieder, „die eitle Welt und den Teufel zum Narren zu halten."[13]

Bei einer solchen nächtlichen Verbundenheit im Geiste kann es auch sein, daß als Abschluß einer gemeinsamen Versenkung ins Gebet oder in die Contemplation die letzten Schranken der irdischen Leiblichkeit schwinden, daß die pneumatische Leiblichkeit des Heiligen hervortritt und seine Gestalt in der verklärten Form erscheint, in welcher sie im andern Äon in der Gemeinde der Seligen existiert. So berichtet Epiphanius von einer solchen Szene der Erhöhung, die er in der Hütte des Andreas erlebte. Er sieht plötzlich die leibliche Gestalt des Heiligen sich verklären. Der Narr erscheint ihm in einer strahlenden, glänzenden, königlichen Gestalt, das Antlitz leuchtend wie die Sonne, in sternengeschmückte himmlische Gewänder gehüllt. Die Herrlichkeit des Herrn bricht aus ihm hervor, ein Kranz liegt um sein Haupt, aus dem Edelsteine wie göttliche Blitze herausstrahlen, ein Kreuz ist auf seiner Stirn eingeprägt, in der linken Hand hält er ein Szepter mit den Worten: Heilig! Heilig! in der rechten Hand ein Kreuz. Hier enthüllt sich das wahre Gesicht des Pneumatikers in seiner vollendeten Form, in der Gestalt des himmlischen Reichsgenossen.[14]

Wie sieht nun aber „das heilige Narrenspiel" aus, die Tagseite seines Werkes? Hier ist der Stil des Treibens vorgezeichnet durch die Verrückten, die er nachahmt, durch die Maske, die er sich zulegt. Es bleibt selbstverständlich der schauspielerischen Phantasie und Ausdrucksmöglichkeit eines jeden überlassen, diese Rolle auszugestalten: so zeigt sich auch gerade an diesem Punkt eine außerordentliche Mannigfaltigkeit. Einige fundamentale Stilelemente dieses Narrentreibens lassen sich aber doch als typisch zusammenstellen, um so mehr, als in den Heiligenlebenden das Typische durch regelmäßig wiederkehrende Fachausdrücke bezeichnet wird.

---

[12] A c. IV, 34, S. 668 — V, 41, S. 677.

[13] A c. VII, 50, S. 689: *ἐμπαίζων τὸν κόσμον τὸν μάταιον καὶ τὸν διάβολον.*

Schon die Tatsache, daß das Narrenspiel der Heiligen selbst als techne — als Fach, als Beruf, Kunstfertigkeit — bezeichnet wird, wie es bei der Berufungsvision des Andreas der Fall ist,[15] weist darauf hin, daß zu dieser Kunst auch besondere typische Verhaltungsweisen, Gesten und Stilformen gehören.

Zunächst sei auf die allgemeinen Bezeichnungen hingewiesen, mit denen das Treiben der Narren bezeichnet wird: der häufigste Ausdruck ist paizein, spielen, sein Narrenspiel treiben.[16] Ebenso werden die einzelnen Streiche als paismata, als Narrenspiele bezeichnet. Welcher Art diese Narrenspiele sind, wird allgemein darin zum Ausdruck gebracht, daß der Heilige sich „wie ein Verrückter, ein Irrsinniger, ein Dämonischer benimmt“,[17] und „nach Art der Dämonischen sich aufführt“.[18] Ebenso ist allgemein davon die Rede, daß er seine Zuschauer „frozzelt“ und „hänselt“, „narrt“, durch Possen „skandalisiert“.[19]

Dieser Narrenstil betrifft zunächst die Bewegungen. Das heilige Schauspiel kommt einmal darin zum Ausdruck, daß er seine sämtlichen natürlichen Bewegungen verstellt und wechselt. Er geht nicht, sondern er hüpft, tanzt, hinkt, er läuft, hopst, saust im Kreis herum.[20] Durch dieses unpassende Benehmen fällt er überall auf. Die Leute, die ihn laufen und hüpfen sehen, rufen ihm nach: Wohin rennst du, Narr? Er rennt die Vorübergehenden um, rammt sie, stellt ihnen ein Bein, stößt sie und wirft mit Steinen und erntet dafür Prügel und Hiebe und Schläge aller Art.[21] Er legt sich beim Mondaufgang auf den Rücken, strampelt mit den Beinen gegen den aufgehenden Mond[22] — hier geht die närrische Bewegung bereits in eine symbolische Handlung mit einem geheimen Sinn über.

---

[15] A c. II, 9, S. 640: *εἴδει γὰρ τὴν τέχνην, ἣν ἔμαθεν. οὐκ ἐάσει αὐτὴν μέχρι τῆς ἐσχάτης αὐτοῦ ἀναπνοῆς.*

[16] Vgl. Anm. 6. Von Symeon heißt es S c. X, 57, S. 1739: *οὐκ ἤθελεν προφανῶς ποιῆσαί τί ποτε, ἀλλ' ὅλα διὰ παιγνιδίων.*

[17] Es finden sich die Ausdrücke: *σαλός, μωρός, ἔξηχος, παράφρων, παρατετραμμένος, παραφρόνησις, ἀσχημοσύνη.*

[18] *δαιμονιάρις* S c. V, 34, S. 1712; A c. III, 19, S. 652; S c. VI, 45, S. 1725.

[19] S c. V, 33, S. 1712: *ἔσπευδεν δὲ καὶ παραυτὰ σχηματίσασθαι ἄκαιρόν τι ποτε, ἵνα δι' ἐκείνου ἐπικαλύψῃ τὸ καθόρθωμα.* S c. VII, 41, S. 1727: *πάντας κυλλοῖ καὶ μουκίζει.* S c. VI, 42, S. 1721: *μουκίζοντος αὐτοὺς.* S c. VI, 45, S. 1725: *πάντα διὰ σχημάτων σαλῶν καὶ ἀσχήμων ἐποίει.*

[20] *τρέχειν* A c. VIII, 144, S. 792: *σάσσειν.* S c. VI, 43, S. 1724; A c. XVIII, 137, S. 785; S. 748; S. 792: *χορεύειν.* S c. VI, 43, S. 1724. Vgl. S c. VI, 45: *ποτὲ δὲ συρόμενον εἰς τὰ καθίσματα, ποτὲ δὲ βάλλοντα πόδα τινὶ τρέχοντι καὶ ῥίπτοντα αὐτόν.*

[21] A c. VI, 42, S. 677: *ὠθῶν καὶ ἀντωθούμενος, μᾶλλον δὲ ἐμπόδιον τοῖς παρερχομένοις γενόμενος.*

[22] S c. VI, 45, S. 1725.

Dazu kommen bestimmte Formen der lautlichen Äußerung. Der Narr lallt, redet verworrene Worte vor sich hin, sprudelt sinnlose Laute heraus, schreit in unartikulierten Lauten, rülpst und benimmt sich sonst ungebührlich.[23] Eine charakteristische Form der närrischen Verstellung ist, wenn er den Betrunkenen spielt. Er fängt an zu lallen und zu torkeln, auf die Vorübergehenden loszustolpern, sie anzuplärren und auf allerlei Art zu belästigen.[24]

Darüber hinaus ist auch von einer musikalischen Äußerung der Narren berichtet: wir hören von einem singenden Narren, von einem, der die Pandura spielt.[25] Auch hier haben die Narrheiten einen verborgenen Sinn, der aber denen, die Gegenstand dieser Narrheit sind, entgeht und wenigstens vorläufig verborgen bleibt. Alle diese Äußerungen sind beabsichtigt und müssen aufs genaueste dirigiert werden. In jedem Augenblick muß der Narr seine Rolle in der Hand haben.

Die Eigenart einer Rolle, die über diese Ausdrucksmittel verfügt, ist, daß sie im einzelnen nicht vorgeschrieben ist, sondern in jeder Minute große Anforderungen an die Phantasie des Mimen stellt. Er muß für jeden Menschen, dem er helfen will, eine besondere Posse erfinden, er muß in jeder Situation einen besonderen Schwank aufführen.

Sehr bezeichnend ist die Art, wie die Narren „debütieren". So wird z. B. vom Anfang der Narrenlaufbahn des Narren Symeon folgendes berichtet: Nachdem er den Entschluß gefaßt hat, zieht er folgendermaßen in der Stadt Emesa, dem Ort seiner weiteren Wirksamkeit, ein. Er findet auf einem Abfallhaufen vor der Stadt einen toten Hund. Wie er ihn sieht, löst er den Gürtel von seiner Hüfte, bindet ihn um einen Fuß des Hundes und zieht ihn hinter sich her. So läuft er in die Stadt hinein. Nahe beim Tor ist eine Schule. Wie er vorbeiläuft, stürzen ihm die Kinder nach und schreien: Hoho! ein verrückter Alter! und schlagen und zupfen und ohrfeigen ihn. Am folgenden Tag, an einem Sonntag, holt er sich Nüsse, geht am Anfang des Gottesdienstes in die Kirche, und wirft mit Nüssen nach den Kirchgängern und löscht außerdem die Kerzen aus. Man verfolgt ihn, er entflieht auf den Ambon und wirft von dort mit Nüssen nach den Frauen. Wie man ihn schließlich mit vieler Mühe und unter großem Tumult in der Kirche packt und hinausbefördern will, wirft er im Kampfgedränge auf dem Vorplatz vor der Kirche den Tisch eines Bäckers um und wird dabei fast zu Tode gedrückt.[26]

---

[23] Daselbst: *ἔστι δὲ ὅτε καὶ τὸν διαλαλοῦντα προσεποιεῖτο.*

[24] A c. IX, 70, S. 712: *σχηματιζόμενος ἐποίει αὐτὸν ὡς μεθύοντα.* A c. VI, 42, S. 677: *ἐποίει τε ἑαυτὸν μέσον τοῦ ὄχλου ὡς τὸν μεθύοντα ὠθῶν καὶ ἀντωθούμενος.*

[25] S c. VI, 42, S. 1721.

[26] S c. IV, 30—31, S. 1708.

Es gehört wesentlich mit dazu, daß diese ganze Art der Possenreißerei nicht des Anstößigen, Unanständigen, ja sogar des Obscönen entbehrt. Schon die Lebensbeschreibungen der älteren Wüstenväter bringen ja eine Menge solcher Geschichten und Einzelzüge, in denen das Ungewöhnliche einer asketischen Heldenleistung gerade in dem Vollbringen von höchst unappetitlichen, unanständigen und ekelhaften Dingen und Taten besteht; sowohl von Symeon[27] wie von Andreas[28] wird ähnliches berichtet. Im Vergleich hierzu wirken die unzähligen Prügeleien und Ohrfeigengeschichten noch verhältnismäßig unschuldig. Gerade mit Dämonenaustreibungen ist sehr häufig eine ordentliche Tracht Prügel verknüpft, die der Heilige dem Besessenen verabfolgt; von einer so ausgeteilten Ohrfeige wird berichtet, daß „ihre Spuren noch drei Tage lang zu sehen waren",[29] während es von der anderen nach der ausdrücklichen Versicherung, sie sei „mit aller Wucht" verabreicht worden, heißt, sie habe noch eine halbe Stunde lang nachgebrannt.[30]

Um die äußeren Stilelemente zu vervollständigen, sei noch ein Wort über Kleidung und Wohnung des Narren gesagt. Es versteht sich, daß er in Lumpen geht. Sowohl von Symeon wie von Andreas wird berichtet, daß sie „fast nackt" waren, nur ein kurzes Mäntelchen trugen, um ihre Scham zu bedecken.[31] Manchmal putzen sie sich auch närrisch mit allerlei Lumpen und Lappen aus, wenn es ihre Rolle erfordert.[32] Die größte Bedürfnislosigkeit und Anspruchslosigkeit ist das Maß, nach dem die dringlichsten Kleiderfragen geregelt werden. Was die Wohnung betrifft, so wird übereinstimmend berichtet, daß die Narren eine Hütte besaßen.[33] Man muß sich darunter irgendeine Bude vorstellen, einen winzigen Raum mit geflochtenen Wänden, die mit Lehm beschmiert sind, und einer einzigen Öffnung. In der Hütte selbst befindet sich nichts. Der Narr hat weder Möbel noch Bücher. Nur von einem Bündel von grobem Reisig wird verschiedentlich berichtet, auf dem Symeon schlief und auf dem ihn auch sein Freund, der Diakon Johannes, nach seinem Tode liegen fand.[34] Doch ist diese Bude nicht der regelmäßige Aufenthalt des Narren — er schläft, wie oft genug berichtet wird, in irgendeiner Nische einer Halle, wie dies heute noch im ganzen Orient die Bettler tun.

[27] S c. V, 34, S. 1712.
[28] A c. IX, 68, S. 708.
[29] Vgl. Anm. 69 und 97.
[30] A c. X, 77, S. 717.
[31] A c. VII, 55, S. 693: *γυμνός, ἄπορος, εὐτελεῖ ῥακισμῷ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ κεκαλυμμένος.* A c. III, 16, S. 648: *ἀνεδέδοτο δὲ μικρὸν περιβόλαιον.*
[32] Vgl. Anm. 40.
[33] S c. XI, 61, S. 1744 spricht von einem *καλύβιον.*
[34] Die Freunde finden ihn *ὑποκάτω κείμενον τοῦ φορτίου τῶν κληματιδίων* (daselbst).

Ein besonderes Stilelement kommt noch in das Narrenleben herein durch die Beziehung zum Hund. Hier scheinen die Traditionen des kynischen Wanderpredigers nachzuwirken, unter denen ja auch ähnliche närrische Propheten anzutreffen sind. Doch ist es nicht notwendig, solche klassischen Traditionen hier anzunehmen: der Lebensraum des Hundes, des Bettlers und des Verrückten ist im ganzen Orient derselbe und die Beziehung ergibt sich von selbst.

Daß Symeon seine schauspielerische Laufbahn mit einem toten Hund eröffnet, wurde bereits berichtet.[35]

Ähnlich heißt es von Andreas: Am Abend durchschweift er die Halle der Stadt und sucht den Ort auf, wo die Hunde ihr Lager haben. Dort scheucht er einen Hund auf und legt sich an dessen Platz nieder auf die harte Streu, nackt, aller Mittel entblößt, nur mit einem Mäntelchen bekleidet. Am Morgen steht er auf und spricht zu sich: „Sieh, du elender Narr, Andreas, wie ein Hund hast du mit Hunden die Nacht zugebracht. Auf ans Werk, der Tod naht. Lauf schnell, du Nichtsnutz unter den Menschen, um Lob und Preis beim himmlischen König zu ernten.“[36]

Ebenso wird von Andreas[37] berichtet, wie der Narr bei furchtbarer Kälte überall versucht, unterzukriechen, aber von allen fortgewiesen wird mit den Worten: „Geh fort, du Hund!“ Schließlich sieht er in dem Winkel eines Platzes einen Hund liegen und will sich neben ihm wärmen. Aber auch der Hund rennt schleunigst davon. Da sagt der Narr zu sich selbst: „Du Elender, da siehst du, was für ein großer Sünder du bist. Sogar die Hunde reißen vor dir aus und nehmen dich nicht einmal wie einen Hund ihresgleichen unter sich auf. Die Menschen wenden sich wie vor einem bösen Dämon von dir ab, die Hunde empfinden Abscheu vor dir, die Armen deinesgleichen fliehen dich. Was sollst du da noch tun? Sterben wirst du, du Narr, sterben wirst du, hier gibt es keine Rettung mehr für dich!“ Diese größte Not in Kälte und Verlassenheit ist dann der Durchgangspunkt zu der Vision der himmlischen Welt, die in den folgenden Kapiteln beschrieben wird, und die er nächtlings seinem Freunde Epiphanius „ins Ohr“ erzählt.

Zum Stil des heiligen Narren gehören schließlich auch die sprachlichen Eigentümlichkeiten. Über diese wird nachher bei der Darstellung der Gleichnisreden, der Parabeln, der bildhaften Ausdrucksweise, der Rätselrede zu sprechen sein. Als durchgehende Stilform sei hier nur diejenige hervorgehoben, die aufs beste die Tatsache der „verkehrten Welt“ zum Ausdruck bringt. Wenn der Heilige sein Narrenwerk und Possenspiel auf der Straße aufführt, so

[35] Vgl. Anm. 26.

[36] A c. III, 18, S. 649 f.: *ταπεινέ ἔξηχε Ἀνδρέα!*

[37] A c., 305, 660.

wird er nicht nur von den Vorübergehenden mit den Worten angeredet: „Was machst du, du Narr?“, „wie geht's, du Narr?“, „wohin, du Narr?“, sondern er redet seinerseits die Menschen ganz formelhaft mit dem Titel „Narr“ an und antwortet den Leuten auf ihre Fragen entsprechend: „Ich gehe da und dahin, du Narr!“, „Mir geht's gut, du Narr!“[38]

Auch die vielen Monologe der Narren sowie die Art, von sich selbst in der dritten Person zu sprechen, sind eine stilistische Eigentümlichkeit der Narrensprache, die sich bei allen Spielern dieser ungewöhnlichen Rolle findet und die beim „richtigen“ Narren, beim Geisteskranken, ein Symptom des gespaltenen Bewußtseins ist, hier aber gespielte Rolle ist.

Es ist nicht einfach, den Sinn dieses Narren-Spieles zu erfassen, denn es mischen sich hier die verschiedenartigsten Frömmigkeitsimpulse. Begnügen wir uns, einmal die beiden Hauptkräfte zu beschreiben, welche dieses eigentümliche Leben formen. Das erste ist die persönliche Heiligung. Das Spiel der heiligen Narrheit stellt die extreme Form der Askese, der Selbstverleugnung, der Entichung, der inneren Abkehr von der Welt dar. Es bereitet dem, der das Spiel spielt, eine Fülle von ständigen Leiden, insofern der Heilige die gleiche Verachtung, die gleiche Rohheit zu spüren bekommt, welche die bürgerliche Gesellschaft dem ausgestoßenen Verrückten und Dämonischen entgegenbringt. Was der Heilige an Leiden im Verlauf seines Narrenspieles erlebt, übertrifft alles, was ihm im Verlauf seiner Askese als Einsiedler in der Wüste zustoßen könnte. Es ist ein Heldentum der Entsagung und des selbstgewählten Duldens in der allerradikalsten Form.

Die Lebensbeschreibungen der heiligen Narren lassen keinen Zweifel darüber, daß dieses Motiv eine große Rolle spielte. Besonders das Leben des Narren A n d r e a s ist reich an solchen Zügen: Mit einer ungewöhnlichen Ausführlichkeit werden die Streiche, Qualen und Verfolgungen berichtet, welche ihm das Volk von Konstantinopel bereitet, immer wieder wird erzählt, wie man ihn schlägt, ihn als einen „von Jugend auf Besessenen“ verspottet, ihn ohrfeigt, anspuckt und auf alle Weise entehrt,[39] und wie ihm dies zum Anlaß einer immer ausschweifenderen Selbstdemütigung wird.[40]

Daß das Leiden dabei oft auch absichtlich gesucht ist, geht aus der folgenden Erzählung hervor. Der Narr A n d r e a s wird von

[38] Vgl. Anm. 40 u. a.

[39] Vgl. A c. VI, 42, S. 678: *παρά τινων μὲν τυπτόμενος, παρ᾽ ἑτέρων δὲ λακτιζόμενος. οἱ μὲν ῥάβδῳ την κάραν συνέτριβον, ἄλλοι δὲ ἐκ τρίχων σύροντες, κατὰ τοῦ αὐχένος ἔτυπτον, ἕτεροι δὲ πρὸς τὴν γὴν ἀπέρριπτον καὶ σχοινίῳ τοὺς πώδας δεσμοῦντες ἐπὶ τὴν λευφόρον ἔσυρον.*

[40] A c. III, 22, S. 656.

einigen Leuten, die sich über ihn ärgern, verprügelt. Da kommt eine Frau herzu und versucht sie davon abzuhalten mit der Drohung, es würde ihnen in ihrer Todesstunde teuer heimgezahlt, daß sie einen Auserwählten Gottes geprügelt haben. Der Narr aber verhindert selbst die Unterbrechung seiner Hiebe und sagt zu der Frau: „Es geht dich gar nichts an, ihnen dies zu bedeuten. Denn ich habe meinen furchtbaren Herrn gebeten, ihnen dies nicht zur Sünde anzurechnen, daß sie mich schlagen, und die Tatsache, daß sie nicht wissen, was sie tun, wird ihnen als Entschuldigung angerechnet werden." Hier ergreift also der Narr die Partei seiner Peiniger und verhindert selbst mit Drohungen die Unterbrechung seines Leidens.[41]

In diesen Zusammenhang gehören auch alle Formen einer ausschweifenden Selbsterniedrigung, welche vor den gröbsten, anstößigsten und unanständigsten Dingen nicht haltmachen. Es sind altorientalische Traditionen, die hier durchbrechen und die sich bereits bei den verschiedenen Typen des Kynikers andeuten. So werden Szenen erzählt, in denen der Narr zu seiner Selbsterniedrigung und zum Ausdruck der Verachtung der Welt mitten auf dem Markt seine Bedürfnisse verrichtet und dafür halbtot geprügelt wird.[42] Eine andere Szene zeigt, wie der Narr Andreas von einem stadtbekannten Wüterich ungewöhnlich hart geschlagen wird. Der Narr kriecht auf ihn zu, umschlingt seine Beine. Die Umstehenden sagen: „Schaut, wie dieser Besessene und Verrückte wie ein Hund dem, der ihn schlägt, die Hand leckt." Der Narr aber nimmt die Schläge ohne Gegenwehr auf sich, verkriecht sich dann, sucht einen Misthaufen auf und legt sich darauf erschöpft nieder. Die Vorübergehenden aber sagen: „Feuer und Schwefel auf das Haupt dessen, der solches tut." Einige sagen, er sei durch eine Frau durch satanische Verzauberung verrückt gemacht worden, andere, er sei ein Epileptiker, „Gott aber, der das Verborgene sieht und das Hohe von weitem erkennt und die Gedanken der Menschen durchschaut, kannte das Werk seines Knechtes und wußte, auf welche Weise er dies vollbrachte."[43] Während der Narr auf dem Mist liegt, kommt ein Ochsengespann mit einem betrunkenen Kutscher, der den stöhnend daliegenden Narren überfährt, so daß ihm die Ochsen aufs Gesicht treten und die Wagenräder ihm über den Leib gehen. Der Narr bleibt aber durch ein Wunder unverletzt. Alle Anwesenden staunen, daß ihm nichts geschehen ist. All dies tut und duldet der Narr „aus Verachtung der Welt und aller Dinge in ihr um des Himmelreiches willen".[44]

[41] A c. XXIII, 192, S. 837.
[42] Vgl. oben, Anm. 27 und 28.
[43] A c. IX, 68, S. 709.
[44] Daselbst c. IX, 69.

Als ähnlicher Ausdruck einer bewußten überschwenglichen Askese und Selbsterniedrigung ist es zu verstehen, wenn der Narr Andreas sich zur Zeit der größten Hitze betrunken stellt und sich auf den Platz legt, der am meisten der prallen Sonne ausgesetzt ist, und dort ohne zu essen und zu trinken mitten im Sonnenbrand lange Zeit liegen bleibt. Die Vorübergehenden werden vom Teufel aufgereizt, ihn zu quälen, ihn mit Füßen zu treten, ihn zu prügeln, zu schmähen, ihn an den Beinen im Staub herumzuziehen.[45] Eine entsprechende Erzählung zeigt ihn in der Winterzeit in den Vororten herumirren. Alle verstoßen ihn, die Kinder schlagen ihn, ohrfeigen ihn, legen einen Strick um seine Schulter und ziehen ihn durch die Straßen, schmieren ihn mit Kohle an und bestreichen damit sein Gesicht.[46]

Auch die Tatsache, daß der Narr öfters seiner Bedürfnislosigkeit in Speis und Trank eine ekelhafte, anstoßerregende Form gibt, ist in diesem Zusammenhang zu nennen. So wird von Andreas berichtet: Als er nach langem Fasten wieder einmal zu trinken begehrte, ging er einmal in eine Seitengasse, wo in der Gosse noch eine Pfütze vom letzten Regen stand, beugte sich nieder, schlug dreimal das Kreuz und trank daraus. Die Umstehenden sind darüber entrüstet und schelten ihn, andere stoßen ihn, andere sagen drohend zu ihm: „Das schickt sich nicht, du Narr, aus der Gosse zu trinken.“[47]

Und trotzdem ist gerade dieser Zug der überschwenglichen Selbstheiligung durch die Vorspiegelung der Narrheit nirgends isoliert. Eben dadurch, daß der Narr so handelt, wirkt er auf die andern, und zwar in einem viel radikaleren und auffälligeren Maße als dies in irgend einer anderen Lebensform der Fall sein könnte. Die Welt kann die Kirche in sich aufnehmen und die Verkündigung, den Kultus, die Praxis zu einem Stück ihrer selbst machen, sie kann sich an die Kirche gewöhnen, aber sie kann sich nie gewöhnen an den, der jeweils ihre Ordnungen durchkreuzt und verhöhnt, sie durch seine Narrheit außer Kraft setzt und ihr ständig und immer wider den Strich handelt. Deshalb handelt der Narr nie für sich allein, sondern auch dort, wo er seine eigene Heiligung in dieser paradoxen Weise übt, wirkt er „für andere“. Bereits die öffentliche Darstellung seiner Bedürfnislosigkeit und seiner ekelhaften Askese hat den Sinn, die Nebenmenschen auf den Gegensatz aufmerksam zu machen, sie zu irritieren und sie auf die Grenzen ihrer Sitten und Ordnungen zu stoßen. So hat bereits diese erste Form einen geheimen Sinn für die anderen.

---

[45] Vgl. Anm. 39. A c. IX, 70, S. 712.

[46] A c. IX, 67, S. 708.

[47] A c. III, 25, S. 657: *αὕτη ἡ τοῦ παναγίου ἡ δίαιτα καί ἡ ἀπόκρυφος πολιτεία.*

Wirksam ist freilich dieses Spiel der heiligen Narrheit nur, wenn eine Grundvoraussetzung vollkommen gewahrt bleibt: das strengste Incognito des Heiligen. Niemand darf ahnen, daß sich in der Maske des Narren ein Heiliger verbirgt, daß das Spiel in der Tat nur Spiel ist „um des Himmelreiches willen", und „um der anderen willen". Niemand darf auf den Gedanken kommen, daß hier eine göttliche Komödie am Werk ist, die gespielt wird, um die Dämonen zu überwinden und die Menschen aus der Gewalt des Herrn dieser Welt zu befreien. Dieses Verhüllen hat einen dreifachen Sinn: Einmal für den Narren selbst. Würde es offenbar, daß seinen Worten und Handlungen eine verborgene göttliche Kraftwirkung innewohnt, würde es offenbar, daß er Heiliger, Prophet, Dämonenaustreiber, „Allweiser",[48] ist, so würde sich sofort der Ruhm seiner Heiligkeit wie ein Mantel um ihn legen und ihn von den Menschen, von Gott und den Menschen trennen: von Gott, weil er seine Selbstsucht erheben und seine Demut gefährden würde, von den Menschen, weil sie ihm nicht mehr in der unverhüllten Not und Häßlichkeit ihres Wesens nahen würden, wie sie das dem Narren gegenüber tun, vor dem es weder Furcht noch Scham gibt. Zweitens für die Menschen: nur in dem Incognito des Narren kommt er an die Menschen heran, um deren Heiligung es ihm zu tun ist; dem Heiligen würden sie die Fülle ihrer Vorurteile, ihres Aberglaubens entgegenbringen, würden ihn je nach ihrer Einstellung meiden oder ihm mit verstelltem Herzen und Gesicht entgegentreten. Der Narr aber tapst auf der Straße an jeden heran und legt sich jedem in den Weg, auf dem er das Zeichen des Dämons sieht und dem er helfen will. Für das Denken der Zeit kommt aber noch ein Drittes hinzu: das Incognito ist um der Dämonen willen da. Unter der Maske des Besessenen, dessen, der selbst vom Dämon gepeinigt und dem Satan zu Diensten ist, schleicht er sich in die Gesellschaft der Besessenen, täuscht die Dämonen und wirkt unter ihnen Wunder der Heiligkeit. Wie ein Dieb dringt er in ihre „Gesellschaft" und sprengt den dämonischen Kreis, bricht als der „Stärkere" in das Haus des „Starken" ein, befreit die Besessenen, verjagt die bösen Geister und wirkt so Werke des Gottesreiches.[49]

Diese Wahrung des Incognito führt zu sehr eigentümlichen Stilformen des Narrenlebens. Der Heilige führt ein Leben radikalster

---

[48] *πάνσοφος* — ein häufiger Titel. Von Andreas heißt es A c. XXVIII, 238, S. 881: *γνῶσιν ἔχων ἀσυνείκαστον*. Symeon als *πάνσοφος*. S c. VII, 47, S. 1728, als *πνευματικὸς ἀνήρ*. S c. VII, 48, S. 1729.

[49] Dieses „Incognito" hebt der byzantinische Kirchengeschichtsschreiber Euagrius Scholasticus richtig hervor, wenn er von Symeon schreibt: „Es lebte in der Stadt Emesa Symeon, der in solchem Maße alles Gepränge eitlen Ruhmes abgelegt hatte, daß er von allen, die ihn nicht erkannten, für verrückt gehalten wurde, obwohl er aller Weisheit und göttlicher Gnade voll war. Nur bei wenigen Vertrauten zeigte er sich ohne Verstellung."

Heiligung in Fasten, Almosenspenden, Beten und Keuschheit, muß aber gerade diese Züge seines Lebens vollständig verheimlichen. So besteht die Hauptaufgabe des Incognito des heiligen Narren darin, nach außen hin so unheilig wie nur möglich zu erscheinen. So legt z. B. der Narr den größten Wert darauf, als Fresser und Säufer zu erscheinen, vor allem in den Zeiten, für welche die Kirche Fasten vorschreibt. Derbe Freß-Szenen sind in den Lebensbeschreibungen der Narren ziemlich häufig; hier sei an die Würstchen-Szene S. 35 f. erinnert. So beginnt z. B. Symeon seine Laufbahn mit einer solchen Fresserei. Nachdem er, wie bereits erzählt, aus der Kirche von Emesa hinausgeworfen ist, lädt ihn ein Wein- und Gemüsehändler ein, bei ihm Bohnen zu verkaufen. Symeon nimmt den Vorschlag an, ißt aber scheinbar alle Bohnen auf. Die Frau erklärt ihrem Mann: „Wenn der so weiter frißt, brauchen wir nichts mehr zu verkaufen. Ich habe selbst gesehen, wie er eine ganze Amphora mit Bohnen aufgefressen hat." In Wirklichkeit täuscht er das Essen nur vor, entwendet die Früchte und schenkt sie den Armen. Da verprügeln ihn die Wirtsleute und werfen ihn hinaus.[50]

Von dem gleichen Symeon wird ausdrücklich versichert, daß er, wenn er allein war, fast überhaupt nichts aß, sich vor den Menschen aber als Fresser darstellte, der sogar Fleisch aß, „um die Welt irrezuführen".[51]

In diesem Zusammenhang gehört vor allem das öffentliche Verletzen der kirchlichen Fasten. Symeon, der immer fastet, setzt sich an den großen Fasttagen der Karwoche vor die Kirche und ißt vor aller Augen, damit alle Anstoß an ihm nehmen.[52] Ebenso ist von Symeon eine Szene berichtet, die ihn bei einem Besuch seines Freundes, des Diakon Johannes, zeigt. Johannes kennt sein Geheimnis, wahrt es aber absichtlich, um nicht die Werke des Heiligen zu stören und geht daher auf alle seine Narrheiten ein. Als der Narr bei seinem Gastgeber eintritt, sieht er in einem Raum Speck hängen. Sofort stürzt er sich auf den Speck und beginnt Stücke abzuschneiden und aufzuessen. Johannes sagt darauf zu ihm: „Ich ärgere mich nicht über dich, auch wenn du den Speck roh ißt. Tu, was du willst."[53]

Sehr bezeichnend ist auch die folgende Geschichte, in welcher sich der Narr zum willenlosen Werkzeug eines von anderen angezettelten Narrenstreiches macht. Zur Herbstzeit, als auf dem Markt reife Früchte, die schönsten davon in Glasgefäßen ausgestellt waren, stand

---

[50] S c. V, 32, S. 1709.

[51] S c. V, 34, S. 1712: *ἔτρωγεν γὰρ πολλάκις ὁ δίκαιος καὶ κρέα μὴ γευόμενος ἄρτον ὅλην τὴν ἑβδομάδα, καὶ τὴν μὲν νηστείαν αὐτοῦ οὐδεὶς ἐνόει.*

[52] S c. VII, 47, S. 1728.

[53] S c. VII, 48, S. 1729.

auf einem Stand ein solches Glasgefäß voll der herrlichsten Feigen. Der Krämer sitzt schlafend daneben, das Haupt auf die Knie gestützt. Einige von den Possenreißern der Stadt sagen zu dem Narren Andreas: „Iß und füll dir den Bauch, du Narr, später wirst du keine solche Gelegenheit mehr haben." Der Narr hört die Worte, geht hin und fängt an zu essen, so viel er kann. Schon ist das Gefäß bis auf den Boden leer, da wacht der Krämer auf, nimmt einen Stock und prügelt ihn, bis ihn die Kraft verläßt.[54]

An diese närrischen Fressereien reihen sich entsprechende Trinkszenen: der Heilige enthält sich des Weines und womöglich des Trankes überhaupt, trinkt aber, wenn man ihn dazu nötigt, um seine Enthaltsamkeit unter der vorgespiegelten Völlerei zu verbergen.[55] Auch die Tatsache, daß er sich manchmal betrunken stellt, ist von hier aus zu verstehen.

Am bedenklichsten, gröbsten und anstößigsten wird dieses „Incognito um jeden Preis" dort, wo es sich darum handelt, die Tatsache seiner geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu verheimlichen. So wird von Symeon folgende Geschichte berichtet: Der Schenkwirt, dem er dient, beginnt seine versteckte Heiligkeit zu ahnen. Da beschließt der Narr, den Ruf seiner Heiligkeit, der sich auszubreiten beginnt, zu vernichten und nähert sich der Wirtsfrau. Die Frau ruft durch ihr Geschrei den Mann herbei und dieser wirft den Narren auf die Straße. Von dieser Zeit an, schreibt der Biograph, hält er ihn für einen richtigen Narren (!), und wenn ihm einer erzählt, die Narrheit Symeons sei nur vorgetäuscht, erklärt er, Symeon sei ein wirklicher, wahrhaftiger, völliger Narr und Besessener, denn (!) er habe versucht, seine Frau zu vergewaltigen und er esse Fleisch „wie ein Gottloser".[56] Ähnliche Szenen wiederholen sich in seiner Biographie.

Wie weit er diese Narrheit treibt, geht aus einem besonders aufgezeichneten Ereignis hervor. Da Symeon sich bewußt den Anschein gibt, sich mit den Mägden der herrschaftlichen Häuser zu beschäftigen, um die er herumstrolcht, geschieht es, daß eine Magd, die von einem Sklaven ein Kind erwartet, ihrer Herrin erklärt, der Narr habe sie verführt. Die Herrin läßt den Narren holen und hält ihm seine angebliche Tat vor. Der Narr sagt lachend: „Laß sie, laß sie, du Elende, sie wird bald gebären, dann wirst du einen kleinen Symeon haben." Die Magd kommt nieder, Symeon pflegt sie, bringt ihr Speisen aller Art und gebärdet sich ganz als besorgter Gatte und sagt: „Iß, mein liebes Weib." Als die Magd gebären soll, ist ihr Schoß verschlossen, so daß sie drei Tage lang die heftigsten Qualen erduldet. Sie bittet Symeon, für sie zu beten. Der sagt: „Bei Jesus,

[54] A c. X, 74, S. 713.
[55] Z. B. S c. III, 16, S. 648. Vgl. III, 25, S. 657.
[56] S c. V, 34, S. 1712.

du Elende, das Kind wird nicht eher hervorgehen, bevor du sagst, wer sein Vater ist." Darauf nennt sie den Namen des richtigen Vaters und gebiert. Die dabei sind, sagen: „Er hat die Gabe des Wahrsagens vom Satan, denn er ist ein wirklicher Verrückter."[57]

Daß diese Institution der heiligen Narrheit im Osten damals bereits eine feste Tradition war, ist gerade daraus zu ersehen, daß viele Leute immer wieder auf den Gedanken kommen, es könne sich bei dem einen oder anderen der ihnen begegnenden Verrückten um einen solchen heiligen Narren handeln. Gerade bei solchen Leuten sind dann besonders auffällige Mittel notwendig, um die eigene Heiligkeit zu bedecken und den eigenen Ruf zu ruinieren. So wird vom selben Symeon folgendes berichtet: Ein Dorfschulze wünscht ihn zu sehen und erklärt, er könne auf den ersten Blick feststellen, ob seine Narrheit Verstellung sei oder ob er in Wahrheit ein Narr sei. Er kommt in die Stadt, sieht den Narren in einer unpassenden Szene mit einer Schar von Weibern und sagt zu sich selbst: „Der Satan selbst sollte da nicht glauben, daß dieser Pseudoheilige mit diesen da Unzucht treibt."[58]

Zwei weitere Mittel dienen der Wahrung des Incognito. Das erste ist wiederum nur von der dämonologischen Grundeinstellung der Weltbetrachtung des Ostens her zu verstehen. Wenn nämlich doch in den Reden und Taten des Narren das Charisma der Heiligkeit durchbricht, sei es in wunderbaren Taten oder in prophetischen Erkenntnissen und in Akten, in denen er einen Menschen in seinem Innersten durchschaut und ihm das Geheimnis seines Herzens offenbart, dann sorgt der Narr dafür, daß diese Erweisungen einer höheren Kraft ihre landläufige dämonologische Erklärung finden, d. h. daß sie als Krafterweisungen des Dämons in ihm ausgelegt werden.

So wird z. B. einmal der Narr Andreas von einer Gruppe von Taugenichtsen in eine Kneipe verschleppt, wo sie gewaltig trinken; sie ziehen dann ab und wollen ihn in der Schenke einschließen. Da ruft er: Ihr Narren, ihr Narren, was soll ich tun, wenn mir die Nachtstreife begegnet und ich gegeißelt werde? Die Gesellen verstehen nicht, daß er mit diesen Worten ihr eigenes Geschick voraussagt, das sie in dieser Nacht noch ereilen wird, sondern setzen ihr nächtliches Treiben in einem Bordell fort. Auf dem Heimweg werden sie von der Runde aufgegriffen, abgeführt und heftig gegeißelt. Der Narr bittet Gott für sie, ruft ihre Eltern, durch deren Eintreten sie wieder freigelassen werden. Einer sagt: „Hols der Teufel, wie konnte uns dieser Besessene im voraus kundtun, was wir erleben würden?" Ein anderer sagt: „Glaubst du nicht, daß ein Dämonischer wissen kann, wenn ein Dämon etwas Böses unternimmt." Ein

[57] Sc. VI, 39, S. 1717.
[58] Sc. VII, 46, S. 1725.

anderer sagt: „Nein, sondern weil wir ihn so geplagt haben, hat ihm Gott dafür dies zum Lohn gegeben.“ Ein anderer sagt: „Wie, du Tor, kümmert sich Gott um einen Narren? Der hat ihm einen Dämon gegeben und wir haben ihn im Scherz geprügelt. Was ist da viel dabei? Wäre es ein Heiliger gewesen, so hätte uns Gott die Sünde, die wir an ihm begangen haben, wieder vergolten, da er aber ein Verrückter ist, so kümmert sich Gott nicht darum.“[59]

Hier ist also eine ganze Reihe von Theorien ausgesprochen, welche die höhere Fähigkeit des Narren erklären soll. Die geläufigste, die im Verlauf der Lebensbeschreibungen noch öfter wiederkehrt, ist die folgende These: Die Dämonen haben unter sich Gemeinschaft; ein Teufel weiß, was der andere tut. Wenn einer, der von einem Teufel besessen ist, ein höheres Wissen hat oder prophezeit oder einen anderen Menschen durchschaut, so ist dies nur konsequent, denn der eigene Dämon sagt ihm, was der Dämon des andern tut oder getan hat oder tun wird.

Die Szenen, in denen von Gesprächen über die dämonische Herkunft der Krafterweisungen des Heiligen die Rede ist, sind ziemlich häufig. Als z. B. der Narr A n d r e a s eine Pest nahen sieht und sich in den Staub wirft, um mit Gott zu ringen und durch inständige Bitten und Tränen die Strafe von der Stadt abzuwenden, sagen die Vorübergehenden, welche den Sinn dieses Verhaltens nicht verstehen: „Er trauert wie ein Verrückter über seine Sünden, denn die Dämonen bewirken, daß man Ströme von Tränen vergießt, wie auch die heilige Schrift bezeugt. O, daß doch ein Christ so weinen und seine Sünden wegschmelzen könnte!“[60] Hier wird also gerade das bußfertige Flehen des Narren als Gegenteil dessen verstanden, was es eigentlich ist!

Ähnlich unterhalten sich die Diener des Epiphanius, denen der heilige A n d r e a s die Geheimnisse ihres Herzens in einer Gleichnisrede geoffenbart hat, über den Ursprung dieser eigentümlichen Gabe der Durchschau bei den Narren. Einige erklären, er sei ein Heiliger, andere bestreiten es und sagen, er sei ein Mantis, ein Wahrsager, und hätte ihre Sünden aus bestimmten Anzeichen ihres Äußeren erraten. Die dritten meinen, es handle sich bei ihm um eine dämonische Kraft, die ihm die Verborgenheit ihrer Herzen geoffenbart habe.[61] In einem Fall, da der Narr in einer Schenke die verborgenen Taten eines Gastes offenbart, sagt der Schenkwirt: „Was gibt es da zu staunen? Sollte etwa der Dämon nicht wissen, wer hurt, oder wer ein Dieb ist oder wer ein Geizhals ist oder wieviel Geld einer im Gewand trägt? Denn da der Satan

[59] A c. III, 17, S. 650.
[60] A c. XIII, 98, S. 742.
[61] A c. VIII, 64, S. 705: *τὰ τῆς καρδίας μου κρυπτὰ ἀποκαλύψων.*

hinter dem Menschen einhergeht, sieht er alle seine Werke und seinen Aus- und Eingang. Und wenn du sein Freund bist, wird er dir alles mitteilen, auch die Taten der anderen.“ „Dies erklärte der Schenkwirt, die andern aber sagten, so sei es.“[62]

Und doch ist diese Umdeutung seiner übernatürlichen Begabung und Krafterweise nicht die letzte Form der Selbstverhüllung des Narren. Sein Incognito steht unter einem höheren Schutz: Gott selbst sorgt dafür, daß das heilige Werk des Narren nicht von Menschen gestört wird, die sein Geheimnis nicht bewahren können.

Zunächst ist durchweg ein Grundgedanke festgehalten: Das Geheimnis, das Incognito des Narren erkennt nur der, dem es der Heilige Geist selbst offenbart; nur der Charismatiker erkennt den Charismatiker, nur wer selbst mit dem Heiligen Geist gesalbt ist, durchschaut das Spiel als Spiel und lüftet die Maske der Torheit. In solchen Fällen befiehlt der entdeckte Heilige das allerstrengste Schweigen: versucht der Entdecker des Geheimnisses dieses Schweigen zu brechen, so wird ihm auf eine wunderbare und geheimnisvolle Weise der Mund versiegelt, so daß er nicht sprechen kann.

So wird z. B. von dem Heiligen Symeon folgendes berichtet: Ein Handwerker entdeckt die Geisteskraft des Narren und will sein Geheimnis ausplaudern. Der Handwerker ist Jude. Im Traum erscheint ihm der Heilige und verbietet ihm, etwas von seiner Entdeckung zu erzählen. Der Jude hält sich nicht an den Befehl und will mit der Geschichte auftrumpfen, da steht plötzlich der Narr neben ihm, berührt seine Lippen und verschließt sie, so daß der Jude nicht mehr reden kann. Darauf spielt er weiter den Narren und nickt dem Stummen zu wie ein Verrückter. Der Stumme nickt ihm ebenfalls zu und bedeutet ihm mit Gesten, er solle ihn wieder entsiegeln. „Und man konnte sehen, wie die beiden sich gegenseitig zunickten, ein schreckliches Schauspiel.“[63] In einer neuen Traumerscheinung gebietet der Heilige dem Juden sich taufen zu lassen. Erst nach der Taufe stellt sich die Sprache wieder ein.

Ebenso geht es dem Dorfschulzen, der zu dem Narren Symeon kommt, um festzustellen, ob seine Verrücktheit echt oder Verstellung sei. Der Narr führt sich zunächst so auf, daß der Schulze Anstoß an ihm nimmt und der Meinung ist, es handle sich um einen richtigen Narren. Da überzeugt ihn der Narr von seiner Heiligkeit, indem er ihm das Innere seines Herzens öffnet; als der Dorfschulze aber die Sache erzählen will, wird seine Zunge gefesselt und er kann kein Wort hervorbringen.[64] Auch bei dem Narren Andreas kehrt dieser Zug oft wieder. Einer Frau, die im Geiste seine Heiligkeit

[62] Vgl. Anm. 101.
[63] Sc. VI, 43, S. 1724.
[64] Sc. VII, 46, S. 1726.

erkennt, bindet er die Zunge; so oft sie von ihm sprechen will, überfällt sie ein heftiges, ungewöhnliches Zittern und eine unbekannte Macht hindert sie zu reden.[65]

Eine ausführliche Wiedergabe verdient die Geschichte von dem Türhüter einer Kirche in Konstantinopel.[66] Der Türhüter beobachtet den Narren, der die ganze Nacht im Gebet in der Vorhalle der Kirche verbringt und sieht zu seinem Erstaunen, wie sich die geschlossenen Kirchentüren vor dem Narren öffnen. Während er ihn bisher wie die anderen für einen Dämonischen gehalten hat, sagt er jetzt zu sich: „Sieh, was für ein Gottesknecht der ist, den die Leute einen Verrückten nennen, die in Wirklichkeit selbst verrückt sind. Was für ein großer Heiliger ist er und wir haben ihn nicht erkannt! O, was für verborgene Diener hat Gott und es gibt niemand, der weiß und erkennt, was es für eine Bewandtnis mit ihnen hat." Der Heilige befiehlt ihm aber das allerstrengste Stillschweigen über das, was er gesehen hat: „Hüte dich zu erzählen, was du hier gesehen hast, dann wird dir Barmherzigkeit vom Herrn widerfahren. Wenn du aber auch nur ein Wort davon erzählst, werde ich einem unreinen Geist befehlen, und er wird dich unverzüglich zum Schauspiel der ganzen Stadt machen. Aber dein Schutzengel wird nicht dulden, daß du darüber sprichst. Ich befehle ihm nämlich in diesem Sinne und werde daher ohne Sorge sein." Als aber der Diener das Ereignis trotzdem seinem Herrn erzählen will, erscheint vor ihm eine Engelsgestalt und verschließt ihm die Lippen. Hier ist also eine regelrechte Theorie über die Wahrung des Incognito entwickelt: der Heilige befiehlt den Engeln der Menschen, die ihn durchschaut haben, sein Geheimnis zu wahren, und diese Engel sind es, welche ihre Schützlinge daran hindern, das Geheimnis des Heiligen auszuplaudern.[66]

Noch ein besonderer Einzelzug tritt in diesem Zusammenhang hervor. Nicht nur der Heilige wahrt sein Incognito, sondern auch seine wenigen Freunde, die sein wahres Gesicht kennen, sind bemüht, dieses Geheimnis mit zu behüten. So ergibt sich die eigentümliche Situation, daß derselbe Freund, mit dem der Heilige nächtlings sich ohne Maske unterhält, mit dem er betet und die heiligen Schriften liest und auslegt, tagsüber, wenn er den Narren in Gesellschaft trifft, auf das verrückte Benehmen des Heiligen eingehen und mit ihm mitspielen muß, um ihn nicht zu entlarven. Der Freund muß in solchen Fällen mancherlei Ausreden erfinden, welche seinen Verkehr mit dem Narren begründen sollen: nur das eine, nämlich daß dieser Narr sein Seelenführer ist, darf er nicht bekennen.

Dieser Zug ist vor allem in dem Leben des heiligen Andreas

[65] A c. XXIII, 195, S. 839.
[66] A c. IX, 71—73, S. 712—713.

in einer fast romanhaften Weise ausgebaut. Die Tatsache, daß Epiphanius öfters mit dem Narren verkehrt, entgeht nicht seinen Freunden. Sie warnen ihn vor der Gesellschaft des Besessenen mit der Begründung, er laufe Gefahr, selbst von einem Dämon befallen zu werden. Epiphanius erwidert: „Ihr Brüder und Väter, bevor Andreas von einem bösen Dämon befallen wurde, war er ein guter Freund und unsere gegenseitige Liebe war unzertrennlich. Nun, wo er dies erlitten hat, ist es Pflicht meiner Dankbarkeit, mich zu ihm zu halten und mich seiner anzunehmen. Denn es steht geschrieben über die Bande der Freundschaft: Größere Liebe hat niemand als daß er seine Seele hingebe für seine Freunde.“[67]

In seinem Hause führt er den Narren unter einem anderen Vorwand ein.[68] Er bittet nämlich seinen Vater, aus Dankbarkeit gegen Gott, der sein Haus mit so vielen Gütern überschüttet habe, den Verrückten in das Haus führen zu dürfen und ihm ein Mahl zu bereiten. Der Vater willigt ein, aber da er sich nicht zum Empfang unter die Tür stellt, weigert sich der Narr einzutreten, sondern läßt sich auf der Schwelle nieder. Die Nachbarn und Vorübergehenden, die einen zerlumpten Wahnsinnigen dasitzen sehen, laufen zusammen. Epiphanius erklärt ihnen, um das Incognito des Heiligen zu retten, folgendes: „Der Geist dieses Menschen ist von einem Dämon gefesselt, deshalb läuft er jetzt mit verrückten Sinnen umher und wälzt sich wie ein Epileptiker im Schmutz. Dererlei Leute zerreißen ihre Kleider und laufen ohne Empfindung einher.“ Dies sagt Epiphanius, „um nicht die Gabe des Heiligen zu enthüllen.“ So sind die beiden, der Narr und sein Freund, gänzlich aufeinander eingespielt, und jeder hilft dem andern, das Geheimnis ihrer Freundschaft zu wahren. Vielfach geht der Freund des Narren nicht nur auf dessen närrisches Werk ein, sondern befördert erst die Früchte jener närrischen Tat, indem er anderen Anwesenden den Grund etwaigen unchristlichen Verhaltens aufdeckt und sie zu wahrer Buße lenkt.[69]

Dieses Incognito währt bis zum Tod. Erst mit der Sterbestunde hört die Versiegelung der Wissenden auf: die, denen Schweigen befohlen war, können jetzt reden und den Ruhm der Herrlichkeit des Heiligen verkünden und den wahren Sinn seiner verrückten Taten auslegen.

So heißt es von Symeon: „Wie Lot heimlich Sodom betrat, so betrat er heimlich die Welt“ und vollendete in ihr „seinen wahrhaft verborgenen und himmlischen Lauf, den niemand erkannte, der aber allen nach seinem Tod plötzlich offenbart wird.“[70] Ebenso heißt

[67] A c. VII, 48, S. 685.
[68] A c. VII, 55, S. 694.
[69] A c. XV, 115, S. 766: *ὅπως μὴ γνωσθῆναι τοῦ Ὁσίου τὴν ἐργασίαν.*
[70] S c. XI, 62, S. 1745.

es von dem Narren Andreas: „So starb Andreas, die verborgene Sonne und die bis zum Himmel reichende Feuersäule, der um des Herren willen arm und heimatlos und närrisch und von allen verachtet wurde. Er starb, nachdem er sechsundsechzig Jahre lang seinen verborgenen Kampf erkämpft hatte, Gott allein als ein treuer Kämpfer bekannt.“[71]

II.

Das Besondere der heiligen Narrheit liegt aber nicht in der Tatsache, daß hier Narrheit gespielt wird, nicht einmal in der schauspielerischen Virtuosität, obwohl in den Lebensbeschreibungen der Narren häufig bei der Darstellung einzelner Narrenwerke und -streiche sich die artistische Betrachtungsweise isoliert, sondern es liegt darin, daß die einzelnen Äußerungen dieser Narrheit, so verrückt und sinnlos sie den Betrachtenden und Erleidenden erscheinen mögen, in Wahrheit einen tiefen Sinn haben. Der Narr erscheint als der Mime der zweiten, wahren Wirklichkeit, der ihr innerhalb dieses irdischen Lebens zum Durchbruch verhilft. Da aber die Menschen dieses Äons alle Dinge des anderen Äons als Gegensatz zu ihrem irdischen Sein und seinen Ordnungen empfinden, so sehen sie auch in dem Narren nicht den Heiligen, der mit dem Geist des anderen Äon ausgerüstet ist, sondern nur den Gegensatz, das Widerborstige, das, was ihnen und ihren Anschauungen gegen den Strich geht. So ergibt sich das charakteristische Mißverstehen. Jeder lebt das Leben seiner Welt und seiner Wirklichkeit, die Menschen sind aber für die Welt und die Wirklichkeit des Lebens des Narren blind und verstehen nicht den inneren Sinn dieses Lebens, weil es „von oben“ ist und daher notwendig dem ihren entgegen sein muß. Das, was den Menschen an dem Heiligen als Narrheit erscheint, ergibt sich daraus, daß sich zwei Lebensbereiche überschneiden, daß zwei Wirklichkeitssphären ineinanderragen, an deren Schnitt- und Kreuzpunkten notwendigerweise das Skandalon, das Anstoßnehmen seinen Ort hat.

Für den gewöhnlichen Betrachter spricht und schreit der Narr oft völlig unbegreifliches Zeug, Sätze ohne Sinn und Verstand und ohne jeglichen inneren Zusammenhang. Aus der Perspektive des Narren gesehen, haben aber diese scheinbar unzusammenhängenden Reden ihren geheimen Sinn. Dieser Sinn kommt dadurch zustande, daß der Heilige mit dem zweiten Gesicht begabt ist, die Engel und die Dämonen der Menschen sieht und sich mit diesen über den Menschen unterhält, der dem Engel anvertraut oder von

---

[71] A c. XI, 245, S. 888: *ἐτελειώθη ὁ κρυπτὸς ἥλιος καὶ οὐρανομήκης στῦλος πυρός, ὁ μακάριος Ἀνδρέας, ὁ διὰ κύριον πένης καὶ ξένος καὶ καταπεφρονημένος καὶ ὑπὸ πάντων ἐξουθενημένος . . . τὸν ἀγῶνα κρυπτὸς διηγωνισμένος, Θεῷ δὲ διεγνωσμένος, ὡς καλῶς ἀγωνισάμενος.*

dem Dämon besessen ist. Der betreffende Mensch, mit dessen Engel oder Dämon sich der Narr unterhält, hat also gar keine Ahnung von dem Inhalt und Gegenstand dieses Gesprächs; er ahnt gar nicht, daß es sich um ein Zwiegespräch handelt, noch weniger, daß über ihn selbst gesprochen wird: er hört ja nur die Worte des Verrückten, während sein Ohr für die Stimmen der zweiten Wirklichkeit taub ist und die Worte der Dämonen und Engel nicht hört. So ist das Gespräch des Narren für den, der nur die eine Seite des Gesprächs hört, sinnloses Geschwätz, während es in Wirklichkeit den Aufschluß über seinen inneren Zustand enthält.[72]

Eine solche Szene zeigt z. B. Andreas, wie er die Diener seines Freundes „durchschaut" und ihnen ihre geheimen Sünden durch eine Gleichnisrede offenbart. Die Dämonen, welche es mit Unwillen wahrnehmen, daß der Narr im Begriff ist, das ganze Sklavengesinde auf einen besseren Weg zu bringen, versammeln sich im Vorhof des Gemachs, in dem der Narr den Dienern seine Gleichnisrede erzählt und beginnen laut zu lachen. Der Heilige hört dies und lacht ebenfalls. Die Anwesenden aber, welche nicht die zweite Wirklichkeit sehen, hören nicht das Lachen der Dämonen, sondern nur das Lachen des Narren. Sie fragen nach dem Grunde dieses Gelächters. Da bittet der Heilige den Engel, der neben ihm steht, sie für einen Augenblick sehend zu machen. Nun werden ihnen „die Augen ihrer Herzen" geöffnet und sie sehen die Dämonen sitzen und hören sie reden und lachen.[73]

Ein anderes Mal wird von dem Narren Andreas erzählt, wie er auf der Straße mit einem Engel spricht. Die Leute aber, die dort vorbeigehen, und ihn allein reden hören — „denn sie waren nicht würdig, den Engel zu sehen" — sprechen zu sich: „Seht den Narren, wie er Unsinn treibt und unverständliche Reden an die Wand hält." Sie stoßen ihn, verjagen ihn schließlich und sagen: „Was ist es, du Verrückter, zu dem du an die Wand hin sprichst?" Der Narr aber lacht innerlich über ihr Geschwätz, belustigt sich über ihre Unwissenheit und geht davon.[74]

Der Schein der Narrheit kommt hier überall dadurch zustande, daß sich die irdische und himmlische Wirklichkeit für den Narren miteinander vermischen, so daß er entweder das Gottesreich oder das Satansreich auf dem Hintergrund des täglichen Lebens am Werke sieht und sich mit den Gestalten dieser Reiche, für die er allein den Blick und das Sensorium hat, auseinandersetzt. Von hier aus ist es verständlich, daß sich für diesen „Durchblick" des Narren auch die irdische Wirklichkeit mit der Vision oder dem Traum vermengen

[72] A c. III, 21, S. 653.
[73] A c. VIII, 64, S. 704.
[74] A c. XI, 85, S. 725.

kann und die visionären Gestalten vor seinem Blick sich der äußeren Wirklichkeit einordnen.

Sehr bezeichnend ist, was der heilige Andreas bei einer Oster-Prozession erlebt. Als der Zug sich der Kirche nähert, sieht der Narr plötzlich einen Mann von himmlischer Schönheit, strahlendem Angesicht, mit einer Zither in den Händen in den Tempel der Hagia Sophia einziehen, umgeben von einem Kreis einer himmlischen Gefolgschaft. Er erkennt in der himmlischen Gestalt David, in seinem Gefolge die Propheten. Da ruft der Narr aus: „Gedenke Davids und aller seiner Sanftmut. Siehe, einst hatten wir von der Herrin gehört, der Fürbitterin, und nun wir finden sie und gleichermaßen auch die liebliche Sophia!" Die Leute verstehen nicht diese Worte und sagen: „Was hast du, Narr? Du hast nicht richtig gelesen. Steht etwa im Psalter in dem Vers, den man eben singt, etwas von der himmlischen Herrin und Fürbitterin? Was redest du denn da für Unsinn?" Er antwortet ihnen: „Ein Haus und noch ein Haus ist des Herrn Ruhe." Hierauf läuft er weg und rennt umher auf den Gassen, vor innerem Jubel singend und mit lispelnden Lippen.[75]

Niemand hat ihn verstanden, weil niemand seine Vision teilte. Er aber sieht David und die Propheten in der Oster-Prozession einziehen und denkt dabei an die Verheißungen des 131. Psalms, die er in den Rätselworten von den beiden Häusern andeutet. Mit diesen Worten bezeichnet er den Inhalt der alttestamentlichen Verheißung: die Verheißung der Jungfrau, die einen Sohn gebären wird, und in welcher der Herr wohnen wird, und die Verheißung von der Kirche als der Wohnstätte und Ruhestätte Gottes. Die doppelte Verheißung ist jetzt in der Kirche der allerheiligsten Sophia erfüllt, das doppelte Haus Gottes ist hier ineinander: David und die Propheten ziehen selbst in die Stätte der Erfüllung ihrer Verheißung ein. Dieses Sehen und Hören des Jubels der Anbetung im Gottesreich erfüllt und bewegt ihn so, daß die Zeichen seiner Erregung auch nach außen in dem Lispeln seiner Lippen hervortreten. Die Leute halten auch dies für Zeichen seiner Verrücktheit.

Was hier für die Reden gilt, die sich auf die zweite Wirklichkeit beziehen, gilt auch für die verrückten Taten. Auch hier ist es so, daß die Menschen nur die närrische Außenseite, den Unfug, den Widersinn bemerken, aber den geheimen Sinn dieser Tat nicht verstehen. Bezeichnend ist z. B. die Art, wie der Narr Andreas Almosen verteilt. Manche barmherzigen Menschen schenken ihm, den sie für einen Dämonischen halten, ein Almosen. Er aber geht mit den Münzen an den Platz, wo die Bettler sich versammeln, und spielt mit den Geldstücken, indem er sie in die Luft schnippt und wieder auffängt. Will ihm einer, der aufmerksam wird, eine Münze mit

[75] A c. XVIII, 141, S. 788.

Gewalt nehmen, so verprügelt er ihn. Wenn dann die anderen zusammenlaufen, um ihren Kumpan zu rächen, so rennt er davon und wirft unter dem Vorwand der Flucht alle Münzen weg, so daß sich jeder etwas davon erraffen kann.[76]

Was mit diesem verrückten Gebaren erreicht ist, ist ein doppeltes: Einmal übt er die höchste Form der Barmherzigkeit, indem er selbst das wenige, was er erhält, den Armen gibt, um der Ärmste von ihnen zu bleiben. Zugleich will er aber diese Wohltat in einer Form ausüben, in welcher er nicht als der Wohltäter auftritt und in welcher er nicht durch den Ruhm der geübten Barmherzigkeit in Gefahr des Hochmutes gerät. Er erfindet daher die seltsame Art des Almosenspendens, die dem äußeren Anschein nach nur die e i n e Auslegung der Situation ermöglicht, er habe auf der Flucht das Geld weggeworfen, durch dessen provozierendes Vorzeigen er die Bettler gereizt und geärgert hatte.

Gerade von S y m e o n wird eine Reihe sehr origineller Taten berichtet. So sieht der Narr Symeon z. B. das Nahen eines Erdbebens in Emesa voraus. Er nimmt einen aus Binsen geflochtenen Strick, schlägt damit einige Säulen und sagt zu jeder Säule einzeln: Dein Herr sagt zu dir: Bleib stehen! Niemand versteht, was der Heilige mit dieser närrischen Tat zum Ausdruck bringt und beabsichtigt, vielmehr sagen alle, er habe aus Verrücktheit die Säulen geschlagen. Nach dem Erdbeben stellt sich heraus, daß alle Säulen, denen er befohlen hatte, zu stehen, wirklich auch stehen blieben. Der Biograph fügt der Beschreibung dieser Erzählung einen Satz hinzu, in dem die eigentümliche Sinnhaftigkeit dieser scheinbar sinnlosen Taten ganz allgemein hervorgehoben wird: „Gott hätte man rühmen und preisen sollen, daß er eben durch das Verhalten, das die Leute für Äußerungen seiner Gaukelei hielten, häufig wunderbare Taten vollbrachte.“[77]

Auf eine ähnliche Weise steht eine zweite närrische Äußerung im Zusammenhang mit seiner prophetischen Begabung. Der Narr sieht im prophetischen Geiste, daß eine Pest der Stadt droht. Er geht durch die Schulen der Stadt und küßt dort einzelne Schüler, indem er scheinbar im Scherz zu ihnen sagt: „Gute Reise, mein Lieber!“ Er küßt aber nicht alle, sondern nur einige, „die ihm die Gnade Gottes anzeigte.“ Zu den Lehrern der Schule aber sagt er jeweils: „Bei Gott, du Narr, quäle nicht die Kinder, die ich küßte, sie haben einen langen Weg vor sich!“ Die Lehrer meinen, es handle sich um einen schlechten Scherz des Narren. Als dann die Pest wirklich hereinbricht, sterben alle die, denen der Narr diesen Gruß zugerufen hatte.[78] Daß es sich hierbei um ein besonderes Charisma han-

[76] A c. III, 22, S. 656: *παίζων, πρὸς τὸ μὴ γνωσθῆναι τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ.*
[77] S c. VI, 38, S. 1716.
[78] S c. VI, 38, S. 1715.

delt, nämlich die Gabe der Vorhersicht des Todes, wird später darzustellen sein.

Die Methode, einen geheimen Sinn durch eine nach außen hin verrückte Tat zu verwirklichen, ist natürlich außerordentlicher Variationen fähig. Sie kann den verschiedenartigsten Absichten dienen, sie kann es dem Narren ermöglichen, unter Umgehung der Gefahr menschlichen Ruhms und unter Ausschaltung jeglichen Hochmuts gute Werke an den Nächsten zu vollbringen, sich seelsorgerisch zu betätigen, eine Verheißung kund zu tun, oder auch allgemein eine seiner Gnadengaben, z. B. die Gabe der Prophetie oder der Heilung zu erweisen. Gerade in diesem Zusammenhang treten allerhand possenhafte Züge hervor, welche an klassische Szenen der antiken Komödie gemahnen. Vor allem die Markt-, Wirtshaus- und Handwerksstuben-Szenen sind es, welche den ganzen Charme des antiken Milieus und der antiken Lebensart tragen.

So zeigen die Einleitungskapitel des Lebens des heiligen Symeon den Heiligen als Knecht in einer Schenke. Eines Tages bemerkt der Narr, wie eine Schlange aus einem Weinkrug trinkt und den Wein vergiftet. Er nimmt einen Stock und zerschlägt das ganze Gefäß. Der Schenkwirt wird wütend, verprügelt ihn und wirft ihn hinaus. Am nächsten Tag stellt sich der Narr heimlich vor die Tür. Die Schlange kommt wieder und trinkt wieder aus einem Gefäß. Diesmal sieht sie der Wirt, nimmt denselben Prügel und zerschlägt sämtliche Weinkrüge und Flaschen im ganzen Raum. Da hüpft der Narr herein und schreit: „Was gibt's, du Narr, sieh, ich bin nicht allein ungeschickt!"

Hier vollzieht sich die Umkehr der Wirklichkeit in der Art einer burlesken Komödienszene. Der Narr vollbringt eine sinnvolle Tat, die der Zuschauer für Unsinn hält. Der Wirt vollzieht mit demselben Instrument in sinnvoller Absicht eine Tat, welche die allergrößte Narrheit ist, und welche ihren Täter zum eigentlichen Narren macht.

Wird durch diese Groteske lediglich die Umkehr der Wirklichkeit erwiesen, so bringt die folgende Geschichte vom Narren Symeon eine regelrechte „seelsorgerliche" Handlung, in einer Form, die wiederum eines Komödienschreibers würdig ist. Der Sohn seines geheimen Freundes, des Diakon Johannes, hat sich der Sünde der Hurerei schuldig gemacht und wird von einem Dämon überfallen. Der Narr sieht diesen Dämon bei dem Jüngling und mischt sich in ein Laufspiel, das der junge Mann mit seinen Gefährten veranstaltet. Während des Spiels läuft er auf den Besessenen scheinbar im Eifer des spielerischen Kampfes zu, schlägt ihn auf die Wange und sagt zu ihm: „Hure nicht mehr, du Unseliger, dann wird dir der

[70] Sc. V, 33, S. 1712.

Dämon nicht mehr nahen." Sofort fährt der Dämon aus dem Jungen aus. Während dieser schäumend zu Boden stürzt, sieht er, wie ein schwarzer Hund aus ihm herausspringt, dem der Narr nachrennt und den er mit einem hölzernen Kreuz schlägt. Als er nach einiger Zeit wieder zu sich kommt, fragen ihn die Spielgefährten, was ihm geschehen sei — „denn sie hatten weder die Ohrfeige gesehen, noch hatten sie die Worte des Narren vernommen, noch den Hund erblickt". — Dem Geheilten wird aber der Mund verschlossen: eine überirdische Gewalt verhindert, daß das Geheimnis des Narren ausgeplaudert wird.[80]

Hier wird also die ganze Dämonaustreibung nach außen hin als zufällige Szene in ein Laufspiel eingeschaltet. Bemerkenswert ist dabei der Zug, der sich auch sonst wiederfindet: dem Betroffenen werden selbst für einen Augenblick die geistigen Augen aufgetan und er sieht hinein in die eigentliche Ebene des Geschehens: er sieht den höheren Sinn des Spieles und erkennt, welche Rolle er selbst darin spielt. Dieselbe überirdische Macht, welche ihm den Schleier vor der trügerischen äußeren Wirklichkeit wegzieht, verschließt ihm aber auch den Mund, das Geheimnis des Geschauten und Erfahrenen auszuplaudern.

Ganz analog ist eine andere Geschichte, in welcher der verborgene Sinn der Narrheit durch die Erkenntnis des dämonischen Hintergrundes des Lebens bestimmt wird. Symeon bemerkt auf einem Platz einen Dämon, der sich anschickt, einen von den Vorübergehenden zu überfallen und in ihm Wohnung zu nehmen. Der Narr beginnt also, alle Menschen von diesem Platz fernzuhalten, rafft eine Menge Steine auf, wirft mit ihnen nach allen, die über diesen Platz wollen und hindert sie so zu deren großem Ärger und Unwillen, ihren Weg fortzusetzen. Zufällig kommt ein Hund und läuft über den Platz. Auf diesen stürzt sich der Dämon und fährt in ihn ein, worauf der Hund anfängt toll zu werden und zu schäumen. Jetzt hört der Narr auf mit Steinwerfen und ruft den Leuten zu: Nun kommt, ihr Narren! Die Menschen verstehen den Sinn seines Redens und Treibens nicht, er aber, „der Allweise," wußte das Geheimnis: wäre ein Mensch über den Platz gegangen, so hätte der Dämon diesen besessen.[81]

Auch ein Heilwunder wird von Symeon berichtet, das er in dieser versteckten Form und unter der Vorspiegelung der Narrheit vollbracht hat. An einem Sonntag sitzt er in der Frühe vor der Kirche; er hat eine ganze Kette von Würsten wie ein Orarium über die Schulter gelegt; in der Linken hält er einen Napf mit Senf, tunkt die Würste hinein und ißt. Einigen aber, die ihn hänseln,

[80] Sc. V, 36, S. 1714—1716.
[81] Sc. VII, 47, S. 1728.

schmiert er Senf aufs Maul. Einem Bauern, der mit ihm Possen treibt und der an beiden Augen den weißen Star hat, schmiert er Senf auf beide Augen. Dem Mann, der vor Schmerzen beinahe stirbt, sagt er: „Geh fort, wasch dich, du Narr, mit Essig und Knoblauch, dann wirst du gesund!" Der Bauer glaubt ihm nicht, läuft zu den Ärzten, wird aber nur noch stärker krank. Schließlich ist er so verzweifelt, daß er schreit: „Bei Gott, und wenn mir beide Augen aus dem Kopf springen, ich will tun, was der Narr gesagt hat!" Er wäscht sich mit Essig und nicht nur die neuen Schmerzen, sondern auch die alte Krankheit weichen von ihm. Der Narr begegnet ihm und sagt zu ihm: „Sieh, nun bist du gesund, du Narr, nun stiehl nicht mehr die Ziegen deines Nachbarn!"[82]

Auch von Andreas wird ein solches närrisches Gehaben im Zusammenhang mit einem prophetischen Wissen berichtet: Der Narr Andreas sieht im prophetischen Geist das Nahen einer Pest voraus und wirft sich, wie er gerade ist, auf den Märkten, den Straßen und Hallen der Stadt auf den Boden und stößt unter Seufzen und Schluchzen laute Klagerufe aus und beschwört Gott inständig, „er möge sich unserer Sünden erbarmen und den schrecklichen Tod abwenden." Die Vorübergehenden sehen ihn schreiend liegen und sagen: „Seht, wie er seine kürzlich verstorbene Großmutter beklagt!" Andere sagen: „Er trauert wie ein Verrückter über seine Sünden. Denn die Dämonen bewirken, daß man Ströme von Tränen vergießt, wie auch die heilige Schrift bezeugt. O, daß doch ein Christ so weinen könnte, um seine Sünden wegschwemmen zu können." Der Narr aber betet weiter, bis die Pest wieder weicht.[83]

Die genannten Beispiele zeigen, wie gerade in dieser närrischen Verhüllung des Wirkens die eigentliche Bedeutung des heiligen Kampfes und der „Monomachia" liegt: in diesen Taten wirkt der Narr auf verborgene Weise für das Gottesreich, vernichtet die Herrschaft der Dämonen, stellt sich dem Satan entgegen, wo er sich der Menschen bemächtigt, tritt mit einer Fürbitte für die geschlagene Menschheit ein, lindert die Not und die Krankheit, ohne den Ruhm für seine Tat auf sich zu nehmen. Das johanneische Motiv: „Sie aber verstanden ihn nicht" ist das Grundmotiv seiner Worte und seiner Taten.

Der Biograph des Narren Symeon faßt diese Tatsache nach der Beschreibung einer solchen närrischen Szene mit verborgenem höheren Sinn in die Worte zusammen: „Dies war der ganze Zweck des Allweisen Symeon, die Seelen zu retten, sei es durch Erkenntnisse, die er den Menschen in lachenerregender oder methodischer Form beibrachte, sei es in Form von Wundern, die er unbemerkt vollbrachte

[82] S c. VIII, 52, S. 1733.
[83] A c. XIII, 98, S. 741.

oder durch Verkündigungen, die er vortrug, indem er den Narren spielte.“[84] Hier wird der eigentliche Sinn der Narrheit deutlich: es ist nicht der egoistische Standpunkt der größtmöglichsten persönlichen Heiligung unter den schwierigsten Umständen, sondern es ist das Bewußtsein des Apostolates, das in dem Gewand der Narrheit durchgeführt mehr Früchte bringt als in der weltförmigen Form des kirchlichen Priestertums.

Dieser Narrenstil führt zu einer Anzahl besonderer Ausdrucksformen, deren sich der Heilige zur Verwirklichung seiner heiligen Aufgabe und zur Ausübung seines närrischen Apostolats bedient. Da ihm durch seine Rolle die normale und gewöhnliche Form der Verkündigung verboten ist, so muß er sich eine Reihe von Deckformen zulegen, durch welche er den Inhalt seines Treibens und seine Verkündigung zum Ausdruck bringt.

Die sinnfälligste Form einer solchen verhüllten Verkündigung ist die symbolische Handlung. Es ist die Tradition der alttestamentlichen Propheten, die hier nachwirkt. Einzelne solcher symbolischer Handlungen wurden bereits in anderem Zusammenhang geschildert. So peitscht Symeon vor einem Erdbeben die Säulen der Stadt, damit sie stehen bleiben. So küßt er vor dem Ausbruch einer Pest in den Schulen die Kinder, die von dem Todesengel gezeichnet sind. Die symbolische Handlung kann in einer kleinen unbedeutenden Geste bestehen. So weist er von dem Eunuchen, dessen verborgene Gedanken er durchschaut und dessen Dämon ihm sich offenbart, die Datteln zurück, die er ihm anbietet, um zum Ausdruck zu bringen, daß er nichts mit ihm gemeinsam hat; so reicht er den Jünglingen, deren reine Absicht er erkannt hat, Speise, um seine Gemeinschaft mit ihnen zum Ausdruck zu bringen.

Besonders der heilige Andreas ist es, von dem berichtet wird, wie er einige symbolische Szenen aufführt. So geht er z. B. in Konstantinopel einmal auf den Markt, wo die Frauen, die Patriai heißen, kostbaren Schmuck aller Art verkaufen. Er stellt sich dort unter die anderen Verkäufer und schreit in dem gleichen näselnden Sington: „Streu und Staub!“ Es erhebt sich ein allgemeines Gelächter, die Frauen fangen an, ihn zu hänseln und zu foppen, andere schlagen ihn. Der Narr aber bleibt stehen und schreit weiter: „Ein Traumgesicht sehe ich, Schatten und Rauch und Traumgespinst in dieses eitle Leben um uns herum.“ Der Narr bringt durch sein Ausrufen von Streu und Staub zum Ausdruck, daß er diesen ganzen Markt der Kostbarkeiten für nichts achtet.[85]

Eine andere symbolische Szene ist noch drastischer. Der Narr

---

[84] S c. VII, 48, S. 1728. Weiter heißt es: *ἔπειτα δὲ ἵνα μὴ γνωσθῇ αὐτοῦ ἡ ἀρετὴ καὶ λάβῃ ἔπαινον παρὰ ἀνθρώπων καὶ τιμήν.*

[85] A c. XIII, 105, S. 749.

beginnt wie ein Esel herumzulaufen. Die Leute aber, die vor den Türen ihrer Werkstätten sitzen, und die Vorübergehenden erblicken ihn in seiner Narrheit und schreien ihm nach: „Binde den Esel an, binde den Esel an!" Der Narr schreit zurück: „Begrabet die Esel, begrabet die Esel, denn sie sind verreckt!" Und erklärend fährt er fort: „Mein Esel lebt fromm, auch wenn er manchmal ausschlägt. Der eurige aber ist bereits vor lauter Sünde verreckt und verfault, und man muß ihn verscharren, damit er nicht die Menschen anstinkt!"[86] Diese Szene ist stilistisch sehr bezeichnend: einmal für die derbe Sprache, deren sich zuweilen der Narr bedient — sowohl seine Rolle als auch das Publikum, vor dem er spielt, verlangen dies — weiter auch für die Art, sich in Gleichnissen auszudrücken.

Ähnlich wird von Andreas erzählt: Er begegnet einem Reichen und sagt ihm: „Gib mir ein Almosen." Der Reiche sagt zu ihm: „Du Narr, ich habe nichts." Der Narr beschließt das längere Gespräch: „Bienen gibt es massenhaft, aber die einen gehen hinein, die anderen heraus, und ebenso ist es mit den Ameisen. Aber wie das Meer, der Drache und die Hölle unersättlich und unstillbar sind, so auch die Reichen."[87]

Damit ist bereits eine Haupteigentümlichkeit der sprachlichen Ausdrucksweise genannt: es sind Gleichnisse und Symbole, hinter denen sich der geheime Sinn seiner närrischen Rede versteckt. So ist z. B. vom heiligen Andreas ausdrücklich berichtet, daß er im Parabelstil predigte. Die Situation, in welcher dies geschieht, ist merkwürdig genug, um hier berichtet zu werden. Es ist der bereits oben beschriebene Besuch bei seinem Freund Epiphanius, welcher den Anlaß zu dieser Predigt bildet. Als der Narr in dem Hause des Freundes sitzt, versammeln sich alle Diener um ihn. Der Narr aber durchschaut sie und „sieht mit dem Auge seines Geistes die Werke eines jeden und erkennt, welche Fehltritte ein jeder begangen hatte". Um nun jedem sein Vergehen unauffällig ins Gewissen zu führen, erzählt er ihnen ein Gleichnis und beginnt in Form der Gleichnisrede in verhüllter Weise über alle ihre Fehler und Werte zu sprechen. Die Diener hören seine Rede, sehen sich ihrer geheimsten Gedanken und Taten überführt und sind entsetzt. Einige werden rot vor Scham, andere werden von einem heiligen Schrecken ergriffen, anderen wird es schwindelig, andere fangen an zu zittern, andere gehen vor Scham hinaus. Jeder einzelne hat den Eindruck, daß der Narr in seiner Parabel gerade seine Sünden schildert und jeder denkt bei sich: „Um meinetwillen erzählt dies dieser Mann."[88]

[86] A c. XVIII, 144, S. 792.
[87] A c. XVIII, 143, S. 790.
[88] A c. VIII, 63, S. 703: *παραβολήν τινα ἐρευγόμενος.*

Die Parabel selbst ist nicht überliefert; es ist aber außerordentlich aufschlußreich, hier den Sinn der Gleichnisrede aufzudecken; der Charismatiker bedient sich der Parabel aus demselben Grunde, aus dem er sich in die Form der Narrheit überhaupt verhüllt: die Aufdeckung der verborgenen zweiten Wirklichkeit, die Entschleierung der paradoxen Wahrheit auf dem Grund des Seins erfolgt nicht in einem direkten Hinweis, sondern in einer verhüllten Offenbarung im Gleichnis. Jeder, der dadurch betroffen ist, erkennt ohne weiteres den wahren Sinn der Gleichnisrede. Dies gilt nicht nur für die ausführliche Predigt in Form einer Parabel, sondern auch für die einzelnen Rufe und Taten, in denen der Narr gleichnishaft oder symbolisch einen verborgenen Sinn zum Ausdruck bringt.

Genau so wie der Narr selbst erst ein Bild schafft, um damit einen tieferen Sinn zum Ausdruck zu bringen, kann er auch bestehende Bilder, auf die er zufällig stößt, dazu benutzen, um ihnen einen tieferen Sinn unterzulegen. So wird von dem heiligen Andreas beschrieben, wie er eines Tages nach seiner gewohnten Art teils hüpfend, teils laufend auf den Markt kommt. Vor dem Tor des Senats bleibt er plötzlich stehen und betrachtet aufmerksam und starr die Steinfiguren, welche das Tor umrahmen. Die Beschreibung dieser Figuren ist nicht ganz deutlich. Es scheint sich um eine Darstellung von Giganten in Schlangengestalt gehandelt zu haben. Ein Vorübergehender bemerkt, wie der Narr so unverwandt auf die Figuren starrt, versetzt ihm einen heftigen Stoß und sagt zu ihm: „Was stehst du hier und schaust, du Narr?“ Der Heilige dreht sich um und sagt zu ihm: „Du Narr im Geiste, du stehst hier und schaust die Bilder an, die man hier sehen kann. Du selbst scheinst mir zu diesen Figuren zu gehören und eine Schlange und Otternbrut zu sein. Denn die Achseln deiner Seele und die Füße deines Geistes sind verdreht und nahe bist du dem Hades, der das Maul aufsperrt, dich zu verschlingen, der du täglich Übles tust.“ Der Mann ist aufs tiefste erschüttert durch diese Worte und sagt: „Weißt du dies von Gott oder von den Dämonen? Wie kann ein Verrückter das wissen?“[89] Für den Blick des Narren wird also das Tor, das von den Figuren umrahmt ist, zum Höllenmaul, das sie verschlingt, und die Giganten-Figuren selbst werden zum Sinnbild des entarteten Menschen, der von dem Hades verschlungen wird. Den Mann, der ihn anspricht, und dessen innere Bosheit er durchschaut, sieht er plötzlich als zugehörig zu dieser ganzen Höllenszene, die sich vor seinem geistigen Auge abspielt.

Ein letztes Stilmoment dieses Narrenlebens ergibt sich aus der Narrenrolle: es ist die häufige Gesellschaft der wirklichen Verrückten und Besessenen und Dämonischen. Freilich ist dieses Verhältnis nicht nur ein äußerliches, das ihm durch die Maske des Narren ge-

[89] A c. XIII, 104, S. 748.

wiesen ist. Ein inneres Band fesselt ihn gerade an sie. Da sein heiliger Kampf ja dem Satan und den Dämonen gilt, so ist der Umgang mit den Dämonischen die aggressivste Form, dem Satansreich auf den Leib zu rücken. Er sucht den Starken im Haus des Starken selber auf. Der Heilige bekämpft den Dämon dort, wo er sich am stärksten, am wildesten und am scheußlichsten offenbart. Deshalb gilt die innerste und geheimste Liebe eben denen, deren Schicksal der Narr teilt. So heißt es besonders von Symeon, daß er größtes Mitleiden mit den Besessenen zeigte und sich ihnen gleich machte und mit ihnen zusammenlebte und viele durch sein Gebet heilte. Es wird im gleichen Zusammenhang berichtet, daß gerade dieser Einbruch in das eigenste Gebiet der Dämonen den stärksten Widerstand der satanischen Geister erregt. In der Nähe des Heiligen beginnen sich die Dämonen in den Besessenen heftiger zu regen und ungestümer zu gebärden. Einige spüren die fremde Gewalt und fangen an zu schreien und zu murren und sagen: „Groß ist deine Gewalt, du Narr. Die ganze Welt hast du zum Narren, und auch zu uns bist du gekommen, deine Possen mit uns zu treiben. Geh weg von hier, du gehörst nicht zu uns. Was folterst und brennst du uns die ganze Nacht?"[80] Gerade unter den Dämonischen entfaltet sich auch die eigentliche exorzistische Wirksamkeit des Heiligen. Er überführt sie ihrer Missetat und bringt auf diese Weise den Dämon zum Ausfahren, er vertreibt den Dämon der Lüge, der Unzucht, des Diebstahls, des Meineides aus ihren Herzen und führt sie geheilt zu einem Leben der Buße zurück.

Hier wird aber auch deutlich, was oben von dem dritten Sinn des Incognito des Heiligen gesagt wurde. Nicht nur die persönliche Heiligung, nicht nur die Wirksamkeit unter den Menschen macht die Maske der Narrheit notwendig, sondern die Narrheit selbst ist eine gespielte Kriegslist, um die Dämonen zu überlisten und ihre Macht zu Fall zu bringen. Wie sich Christus nach der uralten mythologischen Auslegung der Menschwerdung deswegen in Menschengestalt in die Welt einschleicht, um den Satan und den Tod zu täuschen und sich am Kreuz dem Tod hingibt wie ein gewöhnlicher Mensch; wie der Satan an diesen Köder anbeißt, aber an dem Bissen selber stirbt und der Tod den Tod selber tötet, so hat auch hier die Maske des Heiligen und das strenge Incognito die Bedeutung der Überlistung des Satans. Nicht die Menschen, sondern die Dämonen hält er zu Narren, indem er sie in ihrem eigensten Terri-

[80] Sc. VIII, 53, S. 1736. Daselbst über die seelsorgerliche Tätigkeit Symeons: *πολλοὺς καὶ αὐτὸς ὡς διαλαλῶν ἐκ πνεύματος ἁγίου ἤλεγχεν, τοὺς μὲν κλέψαντας, τοὺς δὲ πορνεύσαντας, ἄλλους δὲ ἐμέμφετο κράζων, ὡς μὴ κοινωνοῦντας συνεχῶς, καὶ ἄλλους ὡς ἐπιόρκους ἤλεγχεν, ὥστε καὶ δί' αὐτῆς τῆς ἐπινοίας σχεθὸν ὅλμν τὴν πόλιν ἀνέκοπτεν τοῦ ἁμαρτάνειν.*

torium aufstöbert, mit der Kraft des Heiligen Geistes unter der Maske des Besessenen zu den Besessenen selber hintritt, die Teufel verjagt und die bösen Geister austreibt.

In der Biographie des heiligen Andreas wird nicht nur verschiedentlich der Kampf des Narren als Überlistung der Dämonen bezeichnet, sondern es findet sich auch einmal folgende Szene, welche den Sinn dieses Kampfes noch besser verdeutlicht:

In der Zeit der strengsten Winterkälte hält sich der Narr in den Vororten von Konstantinopel auf. Alle verstoßen ihn, die Kinder schlagen ihn und beschmieren ihn mit Kohle. In diesem Aufzug geht er in die Stadt und kommt auf den Brotmarkt. Die Leute, die seine Anwesenheit bereits seit einiger Zeit vermißt haben, fragen ihn: „Wo warst du, Narr?“ Er antwortet: „Ihr Narren, wißt ihr nicht, daß ich bei den Narren war und wie ein Narr mit Narren gerungen habe? Ihr selbst seid in Wirklichkeit Narren!“ Die Zuhörer brechen in Gelächter aus und verstehen nicht den geheimen Sinn der Worte, „denn Narren nannte er die bösen Dämonen, mit denen er täglich rang, um das Himmelreich zu erstreiten.“[91]

III.

Die Tugenden, Kräfte und Werke der heiligen Narren sind nicht das Produkt einer äußeren Erziehung, einer Entwicklung von natürlichen, bereits vorgegebenen Anlagen, sondern in der Auslegung der Worte und Werke ihrer Heiligkeit kommt gerade die eigentümliche christliche Anschauung zum Durchbruch: es sind Gnadengaben des Heiligen Geistes, göttliche Heilsgaben, die Bekundungen der Zugehörigkeit zu dem Leib Christi, der durchwirkt ist von dem Lebensprinzip des Geistes Christi. Geist ist nach der christlichen Praxis und Anschauung eine Dynamis, eine Kraft, ein neues Lebensprinzip, das in dem Wiedergeborenen wirksam ist und das in all denen durchbricht, welche in Christus an der Wirklichkeit des kommenden Äons bereits teilhaben. Diese Kraft erschöpft sich keineswegs im Vernunftgemäß-Geistigen. Die Geisteswirkung kann sich im Sinnfällig-Konkreten ebenso sehr betätigen wie in einer vernunftgemäßen Form. Zu den Geistesgaben gehört nicht nur die Gabe der Predigt, der Schriftauslegung, der Prophetie, sondern auch die Macht der Dämonenaustreibung, die Macht der Heilung, die Macht, auf Schlangen und Skorpionen zu treten, die Gabe des Gefeitseins gegen alle möglichen Gefahren und Versuchungen. Der heilige Narr ist eben darum ein so bezeichnender Typus des orientalischen Christentums, weil an ihm die verschiedenen Charismata in ihrer ursprünglichen Gestalt in einer sehr an-

[91] A c. VIII, 67, S. 708: *μωροὺς γὰς ἐκάλει τοὺς ὀλεθρίους δαίμονας μεθ᾽ ὧν τὴν πάλην ἑκάστοτε ἐποιεῖτο διὰ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἀγωνιζόμενος.*

schaulichen und wirksamen Kraftäußerung und Mischung hervortreten. Wiederum gilt hier, was vorher von den einzelnen Symptomen der Narrheit gesagt wurde: die einzelnen Geistesgaben hängen unter sich auf das engste zusammen. So ist etwa die Gabe der Unterscheidung der Geister häufig mit der Gabe der Prophetie oder mit der Gabe der Heilung verkoppelt. Bei einer Einzeldarstellung der Charismata ist es aber notwendig, die verschiedenen Geisteserweisungen zu isolieren und für sich zu betrachten.

Es braucht hier nicht mehr beschrieben zu werden, daß die heilige Narrheit als solche zu den Geistesgaben gehört und eine Sonderform des Charisma bildet. Durchweg ist die heilige Narrheit als eine besondere Kraft aufgefaßt, die dem betreffenden Heiligen nur auf Grund einer besonderen Gnadenerweisung Gottes zukommt. Der Narr ist ein „Berufener". Christus selbst ist es, der zu Andreas spricht: „Werde ein Narr um meinetwillen und ich will dich zum Herrn über viele Güter machen am Tage des Reiches." Christus selbst ist es, der ihm auch die Kraft dazu gibt. Diese Kraft kann gegeben, kann aber auch wieder genommen werden. Es sei hier noch einmal an die Szene erinnert, in welcher ein Sklave den heiligen Andreas bittet, mit ihm den Zustand der heiligen Narrheit teilen zu dürfen.[92] Der Heilige versichert ihm, er werde diese Gabe nicht ertragen, erwirkt aber durch seinen Engel, daß dem Sklaven die Gabe der Narrheit einen Augenblick lang zugeteilt wird. Auf das Bitten des Epiphanius und auf Grund seiner eigenen Fürbitte wird sie ihm aber wieder weggenommen. In diesem Charisma der heiligen Narrheit ist eine ganze Reihe von Einzelgaben des Geistes vereinigt.

Zuerst ist die Geistesgabe zu nennen, welche dem heiligen Narrentum in einem besonderen Maße zukommt und dem Heiligen überhaupt erst die Durchführung seiner Monomachia unter den erschwerenden Umständen ständiger höchster Versuchung ermöglicht: die Gabe der Apatheia, der inneren Unempfindlichkeit für die Versuchungen der Welt. Diese Apatheia ist von außen gesehen das Ergebnis und der Erfolg einer langjährigen unermüdlichen Askese, welche der Heilige bereits vor seinem Auftreten als Narr geübt hat und durch welche er sich auf seine schwere Rolle vorbereitet hat. Von innen her gesehen ist diese äußere Übung nur die Bereitung für die innere Begnadung mit dem Geist der höchsten Freiheit. Eine Beständigkeit hat die Unempfindlichkeit gegenüber den weltlichen Versuchungen nur dort aufzuweisen, wo die innere Erfüllung mit der Kraft des Heiligen Geistes gegeben ist.

Sehr bezeichnend ist hierfür das Gespräch, welches der heilige Symeon mit seinem geistlichen Bruder Johannes führt, mit dem er ein langes Anachoretenleben in der Wüste verbracht hat und den

[92] Vgl. S. 12, Anm. 7.

er allein in der Wüste zurückläßt. Der Bruder rät ihm zunächst ab, als Narr in die Welt zurückzukehren, sagt dann aber schließlich: „Wenn du tatsächlich von Gott die Kraft erhalten hast, Bruder, daß dein Geist und dein Herz in allen Lagen des Leibes, in allen Gedanken und Taten unbewegt und unverwirrt bleiben und in keiner Weise dadurch beschwert werden oder Schaden nehmen, dann freue ich mich wahrlich über dein Heil.“ Symeon zieht daraufhin aus der Wüste weg, begibt sich aber erst nach Jerusalem, um sich dort vollends an den heiligen Stätten geistlich auf sein schweres Amt vorzubereiten.[93]

Als Beweise und Erprobungen dieser Unzugänglichkeit für Versuchungen aller Art sind die vielen zum Teil recht abenteuerlichen und anstößigen Geschichten zu verstehen, in denen der Heilige im Zustand höchster Versuchung gezeigt wird, Geschichten, deren eigentlicher Sinn ist, den geistlichen Heroismus des Heiligen zur Darstellung zu bringen, die aber für unser heutiges Empfinden zum Teil etwas reichlich Erschreckendes haben.

So wird von Symeon berichtet, daß ihn sein Freund eines Tages, wie er ihn so schmutzig und abgerissen auf der Straße herbeikommen sah, anredete und zu ihm sagte: „Komm ins Bad, du Narr!“ Sofort zieht der Narr sein Kleid aus, wickelt es zu einem Turban zusammen und bindet es um den Kopf. Der Freund ist darüber entsetzt und bittet ihn, sich wieder anzuziehen. Der Narr antwortet: „Geh fort, du Narr! Ich habe doch nur auf der Stelle getan, was ich nachher doch tun muß. Wenn du nicht mit mir kommst, gehe ich ein wenig voraus.“ Sie gehen in dieser Weise zum Bad, der nackte Narr voraus, der Freund hinterdrein. Nun standen aber das Männerbad und das Frauenbad nebeneinander. Der Narr geht, so wie er ist, auf das Frauenbad zu. Der Freund schreit ihm nach: „Du Narr, wo willst du hin? Das ist doch das Frauenbad! Bleib hier!“ Der Narr dreht sich um und schreit zurück: „Fort mit dir, du Narr! Hier ist's heiß und kalt und dort ist's heiß und kalt!“ Darauf läuft er ins Frauenbad hinein. Alles stürzt sich auf ihn und wirft ihn hinaus. Der Freund fragt ihn nachher, wie ihm zumute war. Der Narr antwortet ihm: „Glaube mir, Freund, wie ein Holz beim Holz, so war ich dort.“[94]

Von demselben Symeon wird berichtet, daß er manchmal unter der Menge umhertanzte, an jedem Arm eine Tänzerin, und daß er in der mannigfachsten Weise von ihnen traktiert wurde. Der Biograph betont jedesmal nach einer solchen Szene, daß der Narr inmitten der Frauen „wie reines Gold bestand“. Ja aus dem Munde der Frauen selbst wird dem Andreas in einer ähnlichen Situation

---

[93] Sc. IV, 29, S. 1705.
[94] Sc. V, 35, 1713.

bezeugt: „Dieser Narr ist ein Toter, ein fühlloses Holz, ein unbeweglicher Stein!“[95]

Es scheint, daß gerade die Beziehung der Narren zu den Magdalenen seiner Umgebung ähnlich wie die Beziehung zu den Besessenen in einer besonderen Weise zu seiner Rolle gehört hätte. Symeon z. B. verschaffte ihnen Geld, damit sie sich verheiraten können; manche bekehrte er zu einem Büßerleben. Es sind die Außenseiter der Gesellschaft, an die sich der Narr mit seiner verrückten Form der Verkündigung wendet, und an die er nur in der Weise herankommt, daß er scheinbar völlig auf sie eingeht, um die Dämonen aus ihnen zu vertreiben.

Die zweite Gabe ist die Unterscheidung der Geister: Der Charismatiker (in unserem Falle der Narr) erkennt, ob ein Mensch von einem Engel oder von einem Dämon begleitet bzw. besessen ist. Er sieht das Ringen der oberen Gewalten um den Menschen und das bisherige und zukünftige Ergebnis dieses Ringens. Er erblickt also die zweite Wirklichkeit auf dem Hintergrund des irdischen Lebens und erkennt, wie es mit dem ewigen Schicksal des Menschen steht. Hierfür wurden bereits eine Menge von bezeichnenden Beispielen aus dem Leben der Narren erzählt.[96]

Von dieser Grundanschauung aus erweitert sich die Unterscheidung der Geister zu der Gabe der „Durchsicht“, der Gabe, einen Menschen auf den ersten Blick durch und durch zu erkennen, in seinem Inneren zu lesen, mit geistigen Augen sein Leben zu durchdringen und ihm seine guten und bösen Taten auf den Kopf zuzusagen. Sehr häufig ist diese Gabe verbunden mit der Gabe einer Fernsicht. Der Narr sieht im Geist, was einer an einem andern Ort tut, und sagt es ihm auf den Kopf zu. So wird von Symeon folgende Geschichte erzählt:

Einige Mönche besuchen den Bruder Johannes, den Jugendfreund Symeons, mit dem er zusammen lange Jahre in der Wüste gelebt hatte. Sie treten vor ihn, um ihn als Bild der höchsten mönchischen Vollkommenheit zu ehren und um sich bei ihm darüber belehren zu lassen, ob Origenes ein Ketzer sei. Johannes aber verweist sie an Symeon in Emesa. Dort wundert man sich: „Was wollt ihr von ihm? Es ist ein Verrückter, der mit allen Possen treibt, vor allem aber mit Mönchen.“ Die Mönche gehen trotz dieser Warnung zu ihm. Sie finden ihn in einer Schenke, wo er Bohnen ißt, und einer nimmt deshalb sofort Ärgernis an ihm. Als die Mönche näher zu ihm hintreten, begrüßt er sie mit den Worten: „Schlimm, daß ihr kommt, und der

[95] S c. VI, 43, S. 1724: *ὥσπερ χρυσὸς καθαρὸς οὐδαμῶς ἀπὸ τούτων ἐμολύνετο.* S A c. IV, 20, S. 652: *οὗτος νεκρός ἐστιν, ἢ ξύλον ἀναίσθετον, ἢ λίθος ἀκίνητος.*

[96] Vgl. oben, S. 31 und S. 33 ff.

euch gesandt hat, ist ein Narr!“ Darauf nimmt er den, der an ihm Ärgernis genommen hat, an den Ohren und haut ihm eine so gewaltige Ohrfeige herunter, daß man ihr Zeichen noch drei Tage lang sieht, und sagt: „Was tadelt ihr die Bohnen? Vierzig Tage lang wurden sie gewässert. Origenes aber ißt nicht von ihnen, weil er in das Meer stürzte und nicht wieder herauskommen konnte und in der Tiefe erstickte.“ Die Mönche sind erstaunt und erschrocken, daß er sie durchschaut hat und ihnen auf ihre Frage Antwort gibt, bevor sie ihn gefragt haben. Darauf nimmt er den Topf mit kochendem Getränk und versengt ihnen die Lippen, damit sie nicht verkündigen können, was er ihnen erzählt hat und seine verborgene Gabe nicht aufdecken.[97]

Eine andere parallele Geschichte zeigt dieselbe Verbundenheit der Durchsicht und der Fernschau. Einige Bürger von Emesa machen eine Pilgerfahrt an den Jordan und treffen dort ebenfalls den Bruder Johannes. Ein Kaufmann bittet den Heiligen um seine Fürbitte im Gebet. Als dieser erfährt, der Kaufmann stamme aus Emesa, lehnt er die Bitte ab und verweist ihn an den Narren Symeon. „Wo du in Emesa den Vater Symeon hast, welcher der Narr heißt, was bittest du da erst mich Verworfenen? Denn auch ich habe seine Bitten nötig, ebenso die ganze Welt.“ Er nimmt dann den Kaufmann in seine Höhle, bewirtet ihn und gibt ihm drei Weihebrötchen mit, mit der Bitte, dem Narren in Emesa die Worte zu bestellen: „Um des Herren willen bitte für deinen Bruder Johannes“, und ihm die Brötchen zu überreichen. Bei seiner Rückkehr trifft der Kaufmann den Narren vor dem Tor. Dieser sagt ihm auf den Kopf zu, was sich in der Zelle am Jordan alles ereignet hat und redet ihn so an: „Wie geht’s, du Narr? Wie geht es dem Johannes, einem Narren wie du? Hast du nicht die Weihebrötchen gegessen, die er dir gegeben hat? Wahrlich, wahrlich, wenn du die drei gegessen hättest, hättest du sie schlecht verdaut!“ Daraufhin nimmt er den Kaufmann in seine Hütte und erzählt ihm vollends genau, was sich alles in der Zelle des Johannes am Jordan zugetragen.[98]

Mit dieser Fernsicht und Divination verbindet sich manchmal eine Art von Traum-Assistenz, in welcher der Heilige im Geiste an einem ganz anderen Ort nicht nur anwesend ist, sondern auch aktiv mitwirkt. Es handelt sich dabei nicht nur um ein Erscheinen im Traum eines anderen, sondern der Heilige selbst hat ein Wissen davon, was er in der Traumerscheinung getan hat und macht davon dem, der den Traum hatte, zu dessen großer Überraschung und Erschütterung Mitteilung. So wird z. B. von dem Narren Symeon folgendes berichtet:

---

[97] Sc. VI, 41, S. 1719.
[98] Sc. VII, 49, S. 1729.

Ein vornehmer Mann, in dessen Haus der Narr öfters seine Gaukelei aufzuführen pflegte, wird krank. Er sieht im Traum, wie er mit einem riesigen Äthiopier Würfel spielt. Der Äthiopier erklärt ihm, er würde ihn mitnehmen, wenn er nicht dreimal sechs würfle. Da tritt Symeon dazu und spricht zu ihm: „Was gibt's, du Narr? Dieser Äthiopier wird dich besiegen! Aber versprich mir, daß du in Zukunft nicht mehr deiner Gemahlin untreu werden wirst, und ich werde an deiner Stelle würfeln und er wird dich nicht besiegen." Der Vornehme tut einen Eid, der Narr ergreift die Würfel und wirft dreimal sechs. Als der Kranke aufwacht, tritt der Narr an sein Krankenbett und sagt zu ihm: „Gut, daß du dreimal sechs gewürfelt hast, du Tor!", und mahnt ihn, seinen ihm im Traum geschworenen Eid zu halten.[99]

Eine andere Form dieses Charismas der Unterscheidung der Geister ist auch die „Unterscheidung der Gerichte Gottes". Damit wird die Gabe bezeichnet, in einem ähnlichen Akt der Durchschau eines Menschen zu erkennen, ob er zu den Verdammten oder zu den erwählten Söhnen des Himmelreiches gehöre. Von Symeon berichtet nicht nur sein Biograph, daß er diese Gabe gehabt habe, sondern er selbst bezeugt in einem Gespräch mit seinem Freunde Johannes: „Ich beschwöre dich, daß du niemals eine Seele, vor allem aber nicht einen Mönch oder einen Armen betrübest. Denn die Liebe weiß, daß unter den Armen, vor allem unter den Blinden, Menschen sind, die durch Geduld und ihre Leiden so rein geworden sind, wie die Sonne. Wieviele einfache Bauern aus der Umgegend habe ich nicht häufig in die Stadt hereinkommen sehen, die reiner als Gold waren wegen ihres reinen und unverdorbenen Lebens und weil sie immer ihr Brot im Schweiße ihres Angesichtes aßen!"[100]

Die Lebensbeschreibung des heiligen Andreas ist besonders reich an solchen Erzählungen von der Gabe der Unterscheidung der Geister, die sich in ihren verschiedenen gröberen oder feineren Formen erweist. Einige besonders bezeichnende Geschichten mögen hier noch folgen.

Der Narr sitzt in einer Weinkneipe und fixiert mit starrem Blick einen Gast, der dort sitzt. Der fragt ihn endlich: „Warum starrst du mich an, du Narr! Geh weg!" Der Narr antwortet: „Ein geiziger Dämon sitzt wie ein kleiner Affe auf deiner rechten Schulter. Gib mir einen Groschen!" Der Gast weigert sich. Da sagt der Heilige zu ihm: „Du laue Seele! Sieben Geldstücke hast du von zu Haus mitgebracht, für eines hast du Gemüse gekauft, für das andere Bohnen, und fünfe trägst du in deinem Gewand, und deine Dämonen zwingen dich, sie zu vertrinken." Hierauf hüpft er hinaus. Der Gast

[99] S c. X, 57, S. 1740.
[100] S c. XI, 59, S. 1741.

ist verwirrt und gibt den Anwesenden zu, daß alles, was der Narr sagte, der Wahrheit entspreche. Darauf folgt die bereits beschriebene Szene, in welcher der Wirt beweist, daß ein Besessener durch seinen Dämon die Sünden der Nebenmenschen erfahren könne.[101] Hier ist also die Unterscheidung der Geister in ihrer ursprünglichen Gestalt die Unterscheidung der Dämonen, von denen der Gast besessen ist. Damit verbindet sich die Erkenntnis von einzelnen Taten aus dem Leben dieses Menschen, durch deren Aufdeckung er den Gast in Verwirrung bringt und ihm seine Sünde ins Gewissen führt.

Von demselben Andreas wird ausführlich erzählt, wie das Leben seines Freundes Epiphanius offen vor ihm liegt und wie er ihn „an einem ruhigen Ort" dadurch in Verwirrung bringt, daß er ihm alle Einzelheiten seines Lebens und auch seiner Visionen und Träume und seiner Versuchungen erzählt, als hätte er alles an sich selber erlebt.[102] Wie er auch die geheimen Gedanken und Taten der Diener des Epiphanius in einer Gleichnisrede aufdeckt, wurde bereits beschrieben.[103]

Sehr häufig ist bei Andreas die Verbindung dieser „Unterscheidung der Geister" mit provozierenden Narrenstreichen. So geht er einmal mit einem Sklaven in eine Kneipe. Sie kaufen sich dort Brot und Wein und nehmen eine bescheidene Mahlzeit ein. Da kommen zwei junge Leute herein und setzen sich in die Nähe des Narren, um ebenfalls zu essen und zu trinken. Der Narr aber „erkennt ihre Sünden" und schlägt dem einen ins Gesicht mit den Worten: „Wahrlich, du Narr, du schläfst nicht, wenn du allein bist, sondern stiehlst, was dem Symeon gehört." Der Mann sieht, daß er durchschaut ist — er hat in der Tat gestohlen — und ist so erschrocken, daß er nicht wagt, ihm zu antworten oder den Schlag zu erwidern. Er sagt nur zu sich selber: „Woher hat dieser das erfahren?" Der Narr aber greift auch den zweiten tätlich an: „Auch du schämst dich nicht, Diebesgut zu verprassen? Glaube mir, wenn du nochmals stiehlst, wirst du von einem Dämon heimgesucht werden." Dann dreht er sich um und man hört, wie er zu einem Unsichtbaren neben sich sagt: „Wenn dieser noch einmal nach fremdem Gut die Hand ausstreckt, so nimm diesen und suche ihn heim!" Nach diesen Worten an den Dämon geht er fort.[104]

Hier wird deutlich, wie die beiden Seinsebenen völlig durcheinandergehen. Der Narr bewegt sich in einer Welt, in der die Taten der Menschen offen vor ihm liegen, in welcher die dämonischen Mächte sichtbar werden, und er spricht mit diesen Unsichtbaren wie mit seinesgleichen und befiehlt ihnen nach seiner Vollmacht.

[101] A c. IV, 23, S. 656.
[102] A c. XX, 157, S. 804 ff.
[103] Vgl. Anm. 69.
[104] A c. X, 77, S. 718.

Sehr bezeichnend ist auch beim Narren Andreas die Szene seines ersten Zusammentreffens mit seinem nachmaligen Freund Epiphanius. Auf dem Markt der Brotbäcker begegnet er drei Jünglingen von auffallender Schönheit, die sich unter der Führung des Epiphanius zu einem Gott wohlgefälligen Leben zusammengeschlossen hatten. Einer von ihnen erkennt im Geiste, daß der Narr in Wirklichkeit ein Gottesmann und Heiliger ist und sagt zu den andern: „Glaubet mir, Geliebte, daß dieser Narr ein Gottesknecht ist." Sie beschließen darauf, mit ihm ein Gespräch anzufangen und laden den Narren mit freundlichen Worten ein, sich zu ihnen zu setzen. Der Narr aber lacht nur und sagt: „Du bist Epiphanius, mein Freund." Die andern erkennen an der Tatsache, daß er den Unbekannten mit seinem Namen anredet, seine geistliche Begabung, und setzen sich zu ihm. Sie kaufen Brot, Wein und Fische und bereiten ein Mahl. Der Narr betet fortwährend mit zitternden, lispelnden Lippen für ihren geistlichen Fortschritt. Er nimmt von den vorgesetzten Speisen und reicht sie den Jünglingen mit eigenen Händen, um die Gemeinschaft im Geiste mit ihnen zu festigen.[105] Dieses Anreden eines Unbekannten mit dessen Namen ist ein häufiger Zug, es ist die Form der „Unterscheidung der Geister", wie sie zuerst in der Nathanael-Szene des Johannes-Evangeliums erscheint und wie sie sich in dem Leben der russischen Starzen, denen ja diese Gabe der Durchsicht besonders eigen ist, häufig wiederholt. Vgl. z. B. die Begegnung mit dem Verschnittenen.[106]

Ähnlich ist die folgende Erzählung: Der Narr begegnet einem Mann, der unterwegs ist ein Grab zu plündern. Er durchschaut ihn mit den geistigen Augen und erkennt in ihm die Absicht seines Verbrechens. Er geht daher „mit einer schrecklichen Geste" auf ihn zu und sagt zu ihm: „Das spricht der Heilige Geist zu dir, der du die Kleider derer verschlingst, die in den Gräbern liegen: du wirst nicht mehr die Sonne schauen noch den Tag sehen noch die Gestalt eines Menschen erblicken. Denn die Türen deines Hauses werden geschlossen und werden nicht mehr aufgetan. Und der Tag wird sich verfinstern und wird sich in Ewigkeit nicht mehr erhellen." Der Leichendieb aber verspottet ihn: „Ja, du Verrückter, Unsinn redest du und verrücktes Zeug, wie es die Dämonen einzugeben pflegen. Ich will hingehen und sehen, ob deine Worte eine Wirkung haben!" Er geht am selben Tage zu dem Grabmal, wälzt den Stein zurück, steigt in die Gruft und plündert den Leichnam völlig

[105] A c. III, 24, S. 658.

[106] A c. VIII, 57, S. 696. Das Wortspiel ist nicht übersetzbar. Der Ennuch reicht dem Narren Datteln: *φοίνικας,* der Narr spricht von *κολοφώνια,* mit der Aussprache *κωλοφόνια* wodurch das Wort aus *κωλος* = anus und *φονιος* = mortalis zusammengesetzt erscheint.

aus. Da ereignet sich ein Wunder: die Tote versetzt ihm einen so gewaltigen Faustschlag, daß er das Licht beider Augen verliert. So bleibt er erblindet im Grabe bei dem Leichnam und findet erst nach langem Bemühen wieder heraus.[107]

Hier hat die Unterscheidung der Geister bereits prophetischen Charakter: der Heilige sieht die zukünftige Tat und die zukünftige Strafe für ein Verbrechen voraus, dessen Plan er mit seinem geistigen Auge im Herzen des Nebenmenschen erkennt.

Schließlich muß man noch auf einen weiteren Typus von Geschichten hinweisen, in denen das Wesen dieser Unterscheidung der Geister deutlich wird. In diesen Geschichten tritt der Charismatiker als der Entlarver einer falschen, vorgetäuschten Heiligkeit bei geistlichen Personen auf. Auch dies ist kennzeichnend: es wurde ja bereits berichtet, daß die Narren besonders mit den Mönchen ihre Possen treiben. Der Grund dafür ist, daß die Heiligen vor allem den Angriffen der Dämonen ausgesetzt sind und daß sich unter dem Gewande der Heiligkeit besonders gerne die Sünde einschleicht. So wird z. B. von Andreas folgendes erzählt: Er begegnet auf dem Staurion einem Mönch, der sich durch ein strenges Leben der Heiligkeit auszeichnet, aber an dem Laster des Geizes leidet und alle Almosen, die man ihm für die Armen schenkt, für sich zurückbehält. Der Narr, der kraft seiner Gabe der Durchsicht dies erkennt, sieht, wie ein Drache mit drei Häuptern sich um den Hals des Mönches schlingt. Er stellt sich ihm in den Weg, sagt ihm mit den schärfsten Worten seine Sünde auf den Kopf zu und bringt den Mönch dadurch in den Zustand der tiefsten Zerknirschung.[108]

Das dritte Charisma ist die Gabe der Prophetie. Auf ihre besonderen Erweisungen bei den Narren wurde bereits hingewiesen, als die Szenen beschrieben wurden, in denen der Narr bei der Vorausschau einer nahenden Pest oder eines nahenden Erdbebens eigentümliche Taten vollbrachte.[109] Auch die Szene, in welcher der Narr die vom Tod gezeichneten Schulkinder vor dem Ausbruch der Pest auf eine besondere Weise begrüßt, um ihren Tod anzukündigen, wurde bereits erwähnt.[110] Entscheidender ist eine bestimmte Form des prophetischen Charismas, die ebenfalls in Beziehung zu der Unterscheidung der Geister steht: der Narr sieht nicht nur diejenigen, welche vom Tode gezeichnet sind, sondern er sieht auch selbst seinen eigenen Tod voraus — ein Zug, der ja wesentlich zum Typus des Charismatikers und des Heiligen gehört. So kündigt z. B. Symeon sein Hinscheiden dem Freunde an, wobei er sich als den

[107] A c. XIII, 100—102, S. 744—745.
[108] A c. XIV, 106 ff., S. 750 ff.
[109] Vgl. Anm. 77.
[110] Vgl. Anm. 78.

„letzten aller Narren" bezeichnet.[111] Er prophezeit, er werde in drei Tagen sterben. Nachdem ihn sein Freund verlassen hat, zieht er sich in eine Hütte zurück und schließt sich dort ein. Am dritten Tag sucht der Freund die Hütte auf, um nach dem Narren zu sehen. Er hört nichts, öffnet die Tür, tritt ein und findet ihn auf dem Reisigbündel seiner Hütte im Frieden entschlafen. Auch von Andreas wird ausführlich beschrieben, wie er seinen Tod nahen sieht und wie er sich mit Gebeten darauf vorbereitet.[112]

Eine besondere Gabe ist weiter die Gabe der Tränen und die Gabe des Gebets. Beide geben der dauernden Bußhaltung des Heiligen und seiner immerwährenden inneren Verbindung mit Gott ihr eigentümliches Gepräge. So wird von dem heiligen Andreas berichtet, daß er nachts in seiner Hütte lag, im Gebet versunken, und den Boden mit seinen Tränen netzte. Ebenso wird von ihm erzählt, wie er öffentlich für die ganze Stadt Buße tat und unter Tränen im Staub zu Gott flehte, daß er die drohende Pest abwenden möge.[113] Gerade in der Kraft des Gebets kommt die besondere Macht und Stellung des Charismatikers zum Ausdruck. Seines Gebetes „bedarf die ganze Welt", sein Gebet vermag den Lauf des Schicksals aufzuhalten und bösen Ereignissen einen guten Ausgang zu geben. Hier kommt die innere Verbundenheit des Heiligen mit dem Leben des Gottesreiches besonders deutlich zum Ausdruck. Das Gebet ist seine Nahrung und seine Ruhe, es ist der Atem seines Lebens, in ihm erfährt er die Ausrüstung mit der Kraft, welche die Durchführung seiner schweren Rolle erfordert. Durch dieses Gebet vermag er auf andere einzuwirken, die in den Lebensbereich des Gottesreiches mit hineingehören. Es besteht eine eigentümliche innere Verbundenheit in diesem mystischen Leib: die Fürbitte des einen erhält die anderen, die Buße des einen kommt den anderen zugute, die Gnade, die auf den einen gehäuft wird, fließt auf den anderen über. So steht das ganze innere Leben der Welt in einer geheimnisvollen Communication, welche sich im Gebet vollzieht und innerhalb derer die größten Gegensätze auf geheimnisvolle Weise ausgewogen werden.

Von Symeon sind viele Geschichten berichtet, in denen die Wirkung seines Gebets beschrieben ist. Eine einzige sei hier ausführlicher wiedergegeben: Johannes, sein Freund, gerät unschuldig in Mordverdacht und wird zum Tode verurteilt. Als er zur Hinrichtung abgeführt wird, betet er: „Gott des Narren, stehe mir in dieser Stunde bei." Der Narr wird in letzter Stunde von dem Geschehnis unterrichtet. Er begibt sich an einen verborgenen Ort, der

[111] Sc. XI, 615, S. 1744: *τὸν Σαλὸν τὸν ἐλάχιστον.*
[112] A c. XXVIII, 241 ff., S. 884 ff.
[113] Vgl. Anm. 60.

nur ihm und dem Johannes bekannt ist, wirft sich dort zum Gebet nieder und bittet Gott, seinen Knecht aus dieser Gefahr zu erlösen. Als der Zug mit dem Delinquenten an der Gerichtsstätte eintrifft, kommen Reiter herbeigesprengt und melden, der wahre Mörder sei gefunden, man solle Johannes freilassen. Sofort eilt er zu dem Versteck und sieht den Narren im Gebet versunken. Von ihm steigen feurige Kugeln zum Himmel auf. Ringsum ist er von einem Feuerkreis umgeben, so daß er sich ihm nicht nahen kann, solange er betet.[114]

Eine bestimmte Form des Gebets ist hier besonders hervorzuheben, weil sie eine eigentümliche orientalische Äußerung des Frömmigkeitslebens ist: es ist das sogenannte „ununterbrochene Gebet". Dieses besteht nicht, wie dies die mystische Theologie des Westens in einer psychologisierten Form versteht, darin, daß man beständig seinen Sinn innerlich auf Gott gerichtet hält, sondern äußert sich viel realer und massiver darin, daß man beständig eine bestimmte Gebetsformel mit Worten, Gedanken und Lippen wiederholt. Das einfachste Gebet stellt nach Gregor Sinait die ständige Wiederholung der Worte: „Herr erbarme dich unser!" dar; es gibt auch andere Formeln, so das Zöllnergebet oder die Worte: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner und meiner Sünden." Die Übung dieses Gebetes besteht darin, daß man diese Worte ständig vor sich hinspricht, und zwar in Verbindung mit einer bestimmten Atemtechnik. Die andauernde Übung führt dazu, daß man nach langer Anstrengung soweit im beständigen Gebet fortschreitet, daß man immer, auch dann, wenn man seiner weltlichen Beschäftigung nachgeht, innerlich weiterbetet und ständig die Worte weiter wiederholt und den Geist auf Gott gerichtet hat. Nach außen hin kommt die Übung des beständigen Gebetes bei dem erfahrenen und geübten Praktiker darin zum Ausdruck, daß man seine Lippen fast unmerklich leise sich bewegen sieht. Eben dieses Zittern und Lispeln der Lippen, das äußere Zeichen des inneren ununterbrochenen Gebetes, wird von den heiligen Narren berichtet. Dies ist insofern wichtig, als dadurch die These widerlegt wird, welche behauptet, das ununterbrochene Gebet sei im Osten erst durch das Hesychastentum auf dem Athos im 13. Jahrhundert aufgekommen. Es scheint sich in Wirklichkeit um eine alte Tradition der Ostkirche zu handeln, welche bereits im alten Mönchstum und in den Nebenformen des charismatischen Lebens wie etwa in dem heiligen Narrentum praktiziert wurde und dort seine Verbreitung fand. Von Andreas wird nicht überliefert, welche Worte er gebetet habe, dagegen sprechen mehrere Erzählungen von diesem Lispeln seiner Lip-

[114] Sc. VII, 50, S. 1732.

pen, dem Psythyrismos, das bei verschiedenen Gelegenheiten bemerkt worden ist.[115]

In diesem Gebet ist der Heilige im Ringen mit den Dämonen begriffen. Es ist die große „Arbeit“ des Narren, das Ringen um die Gnade Gottes, um die Besiegung aller Versuchungen und um die Ausrüstung mit neuen Heilsgaben und -kräften. Es ist daher nicht nur als Symbol zu verstehen, wenn von Symeon berichtet wird, daß er nach einer solchen im Gebet durchkämpften Nacht aus seiner Hütte heraustrat, von einem Ölbaum oder von einem Strauch einige Zweige abschlug, sich eine Krone aufsetzte, einen Zweig in die Hand nahm und rief: „Sieg dem König und der Stadt!“ Der Biograph erklärt dies folgendermaßen: „Unter der Stadt verstand er die Seele, unter dem König den Geist, der über die Leidenschaften herrscht.“[116]

Daneben sind auch einzelne Gebete des Heiligen überliefert, welche bei besonderen Gelegenheiten gesprochen wurden und welche die wunderbare Gebetskraft des Charismatikers zeigen. Es sind freie Gebete, die bereits dadurch für das Empfinden der Ostkirche charismatischen Charakter tragen, denn der gewöhnliche Gläubige betet nicht frei, sondern in den Worten und Rhythmen der Kirche und der heiligen Väter. So ist z. B. das letzte Gebet des heiligen Andreas überliefert, das er kurz vor seinem Tode in Gegenwart seines Freundes Epiphanius sprach und das einen einzigartigen Eindruck von der Kraft dieses Betens hinterläßt.[117]

„Vater, Sohn und Heiliger Geist, lebensspendende Dreiheit, wesenseins, ungeteilt und eins in Herrlichkeit, dich flehen wir an, die Armen und Fremden und Bettler und Nackten, die nichts haben, wo sie ihr Haupt hinlegen können. Um deines Namens willen neigen wir die Knie der Seele und des Leibes und des Herzens und des Geistes und bitten dich flehentlich, Gott, Gott, schrecklicher Name Zebaoth, guter und heiliger Herr, Schöpfer, Former, Allherrscher, neige dein Ohr und nimm gnädig die flehentliche Bitte von uns Armen an und würdige uns, geheiligt zu werden in deiner Kraft und deinem Namen, du barmherziger und mitleidvoller, großmütiger und erbarmungsvoller Herr. Komm, Vater, Sohn und Heiliger Geist, komm, furchtbarer Blitz der Gottheit, komm, du schreckhafte Macht, komm, du Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, habe Mitleid mit unseren Vergehen, die wir in Wort und Werk, in Begierde und in Gedanken begangen haben. Wir flehen: übersieh, vergib, erlasse, du Gütiger, Mitleidvoller, Barm-

[115] Vgl. S. 48, Anm. 105, und A c. XVIII, 142, S. 789: *ὑποψιθυρίζων τοῖς χείλεσιν.* Vgl. A c. III, 24, S. 658.

[116] S c. XI, 58, S. 1742.

[117] A c. XXVIII, 242, S. 886.

herziger, und mache uns nicht zu Schanden und stoße uns nicht weg von deinem Angesicht, der du durch die Lust und den Zauber der allersüßesten Liebe dich neigst zu dem Gebet derer, die dich lieben. Ich bitte dich, Herr, für mein Kind, das hinter meiner Nichtigkeit die Knie beugt, erleuchte seine Augen mit dem Blitz deiner Gottheit. Heilige seine Gedanken und Sinne mit deinem Heiligen Geiste. Erhelle die Gedanken und Sinne mit deinem unsagbaren Wohlgeruch deiner ewig lebendigen Gnade. Hauche ihm den Geist der Weisheit ein, den Geist der Stärke, den Geist des Verstandes, den Geist der Liebe und des Friedens, den Geist der Milde, den Geist, der Tränen fließen läßt, damit er auf rechten Wegen wandle und von deiner heiligen Rechten gelenkt alles tue, was dir wohlgefällig ist und damit er in deiner Kraft das Heil erlange."

Ein weiteres Charisma ist die Gabe der Vision. Vor dem Auge des Heiligen tut sich das himmlische Reich auf und er schaut die himmlischen Dinge. Doch ist dies ein Charisma, das nicht unbedingt zum Typus des heiligen Narren zu gehören braucht. Immerhin ist auffällig, daß gerade bei dem heiligen Andreas die Beschreibung der Visionen einen recht großen Teil seiner umfangreichen Lebensbeschreibung ausmacht. Er sieht das himmlische Heer, die Hierarchie der Engel und Engelsfürsten, er sieht die Hölle mit ihren einzelnen Bezirken, er sieht die Ereignisse der Endzeit, das Kommen des Antichrist, das er in einer ganz singulären Weise als Inkarnation des Satans in einem für ihn bereiteten Leib in völliger Analogie zu der Menschwerdung Christi auslegt; er sieht die Greuel der Endzeit, die Vernichtung der satanischen Mächte, die Auferstehung, das jüngste Gericht, das Ende der Welt, den neuen Himmel und die neue Erde.[118]

Das bereits genannte Charisma, das in der Vollmacht besteht, unverletzt auf Schlangen und Skorpionen zu treten, ist ebenfalls von den Narren bezeugt.[119] Desgleichen finden sich eine Reihe von Erzählungen, welche die wunderbare Bewahrung der Narren bei sonstigen Unglücksfällen schildern. Der Grundgedanke ist, daß in dem Heiligen die ursprüngliche Vollmacht des Urmenschen wieder hergestellt ist: die Herrschaft über die Kreatur, zu der nicht nur die Herrschaft über die Dämonen, sondern auch die Herrschaft über das Getier und über die Kräfte der Elemente gehört. Die Macht des Heiligen über das Erdbeben, die Einzelfälle, in denen eine wunderbare Unverletzlichkeit des Heiligen sich erweist, — das Feuer brennt ihn nicht, er bringt Gott ein Räucheropfer mit den glühenden Kohlen in der offenen Hand dar — gehören hierher.[120]

[118] A c. IV—V, S. 675 ff.; c. XXV, 5, S. 852 ff.
[119] S. prol. 4, S. 1674: *δύναμιν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων.*
[120] Vgl. S c. V, 32, S. 1709.

In vereinzelten Fällen finden sich bei den heiligen Narren auch weitere Formen des Charismas, so die Gabe der Heilung,[121] die mit der Gabe der Vollmacht über die Dämonen zusammenhängt. Sie ist bei den heiligen Narren häufiger als ein weiteres Charisma, die Gabe der Schriftauslegung. Gerade dieses Charisma ist ja der Narrenrolle nicht im eigentlichen Sinne angemessen; der Narr hat seine besondere eigene Methode der Einwirkung auf die Mitmenschen in der Form der närrischen Worte und Taten und verzichtet auf die übliche didaktische Form der Verkündigung in Gestalt der Predigt und Schriftauslegung. So findet sich dieses Charisma nur als ein Element des nächtlichen Lebens des Heiligen, in dem er seine Narrenmaske ablegt und sein gewöhnliches Leben der Heiligung führt. So wird von Andreas ungewöhnlich ausführlich berichtet, wie ihn sein Freund Epiphanius bei Nacht in seiner Hütte aufsucht und ihm schwierige Fragen aus der Heiligen Schrift vorlegt, die der Narr löst und die ihn als den „Allweisen" — pansophos — zeigen, der den Einblick in alle Geheimnisse der Offenbarung hat. Es wird in diesem Zusammenhang gesagt, der Heilige habe „ein unvergleichliches Wissen" und „verstehe die vierundzwanzig Buchstaben in ihrer geistlichen und sinnlichen Bedeutung auf Grund einer wunderbaren Erleuchtung des Heiligen Geistes."[122] Es wird dabei ausdrücklich betont, daß er diese Gabe der Schriftauslegung nur im Beisein des Epiphanius und des Nicephorus, seines nachmaligen Biographen, betätigte, während er anderen über die Heilige Schrift kein Wort sagte.

Daneben wäre in diesem Zusammenhang noch auf einige allgemeine Formen der Krafterweisung des Heiligen hinzuweisen, welche bei den heiligen Narren wiederum häufig eine possenhafte, närrische Form annehmen. So wird z. B. von Symeon erzählt: Der Narr sitzt am Herd eines Glasbläsers, eines Juden, um sich zu wärmen. Einige setzen sich zu ihm, um mit ihm ihre Unterhaltung zu haben. Er fragt sie: „Soll ich euch zum Lachen bringen? Ich will auf den Becher, den der Meister machte, ein Kreuz zeichnen, dann wird er zerspringen." Er macht hintereinander auf sieben Gefäße ein Kreuz und eines nach dem andern zerplatzt. Die Gesellschaft bricht in lautes Lachen aus und erzählt dem Meister, der in einem Nebenraum arbeitet, die Tat des Narren. Dieser nimmt ein glühendes Eisen und sengt den Narren damit und wirft ihn hinaus. Der Narr stellt sich aber vor das Haus und schreit: „Du Hurensohn, ehe du nicht das Kreuz auf deiner Stirn machst, werden alle Gefäße zerspringen, die du anfertigst." Dem Meister zerspringen tatsächlich hintereinander dreizehn Gefäße, die er anfertigt. Da bekreuzigt er sich

[121] Vgl. S. 36, Anm. 82.
[122] Sc. V, 32, S. 1710.

auf der Stirn und keines zerbricht mehr. Er bekehrt sich und wird Christ.[123]

Ein letztes Charisma gehört zu diesem Lebenskreis des charismatischen Heiligkeitstypus: es ist der göttliche Wohlgeruch, der von dem Heiligen ausgeht, und die himmlische Musik, die bei seinem Tode ertönt. Schon zu Lebzeiten spürt bei Andreas der Freund, dem die Augen über das wahre geistliche Wesen des Narren geöffnet werden, diesen göttlichen Wohlgeruch aus seinem Munde ausgehen.[124] Ebenso wird von ihm berichtet, daß er manchmal so heftig betete, daß die innere Flamme des Herzens wie ein Dampf aus seinem Munde aufstieg.[125] Allen wahrnehmbar wird diese Durchdrungenheit seiner Leiblichkeit von dem himmlischen Wohlgeruch erst nach seinem Tode. Beim Tode Symeons tritt ein anderes Phänomen ein: Zwei Leute aus Emesa packen den Leichnam, der in der Hütte liegt, tragen ihn hinaus und verscharren ihn, ungewaschen, ohne Psalmengesang, ohne Kerzen und ohne Weihrauch auf dem Friedhof für die Fremden. Ein Bekannter aber hört eine himmlische Musik, die Psalmodie der Unsichtbaren, die dem Verstorbenen die letzte Ehre erweisen, welche ihm die Menschen versagten.[126] Während in der schäbigen Begräbnisszene des Narren gewissermaßen die Rolle des Erniedrigten und Beleidigten zu Ende gespielt wird, und der Leib des Heiligen, dessen Gebet die Welt zusammenhielt, ohne kirchliche Ehre auf dem Friedhof der Fremden verscharrt wird, offenbart der himmlische Jubel den geistlichen Ohren das Geheimnis, das über seinen Tod hinaus gewahrt blieb.

---

[123] A c. 238, S. 882: *γνῶσιν ἔχων ἀσυνείκαστον.* A. S c. VIII, 54, S. 1736.
[124] A c. XXVIII, 244, S. 888.
[125] A c. V, 41, S. 677. A. S c. VII, 51, S. 1733.
[126] S c. XI, 61—62, S. 1744—1745.

Die „Russischen Drucke" der Hallenser Pietisten.

(Zum 275. Geburtstag A. H. Franckes.)

Mit vier Abbildungen.

Von

D. Čyževśkyj, Halle/Saale.

1.

Vorwiegend in der bibliographischen Literatur wird die „Russische" Ausgabe von Arndts „Wahrem Christentum" aus dem Jahre 1735 erwähnt.[1] Über den Charakter der Übersetzung, Sprache, Stil ist so gut wie nichts bekannt. Der Übersetzer ist Simon Todorśkyj, später Bischof von Pleskau und bekannter Prediger, der auch als Orientalist bedeutend war. Todorśkyj studierte um 1735 in Jena und Halle. Bibliographen erwähnen noch drei Bücher, die ebenfalls in Halle gedruckt sein sollen: 1. „Die Lehre vom Anfang Christlichen Lebens", 2. „Die mit der Heiligen Schrift übereinstimmende Anweisung zu der wahren Erkenntnis und dem heilbringenden Gebrauch des Leidens und des Todes unseres Herrn und Heilands Jesu Christi" und 3. „Des Predigers Anastasij Anleitung zur Erkenntnis des Leidens des Heilands".[2] Über den Inhalt dieser Bücher wird nichts mitgeteilt, um so weniger sind die Originale dieser Übersetzung bekannt. Einmal lesen wir, alle Hallenser russischen Drucke seien Werke der „Vertreter einer religiösen Partei, die in der Geschichte als Pietismus bekannt ist".[3] Insofern sich diese Behauptung auch auf Arndt bezieht, der bekanntlich lange vor der Zeit lebte, in der das Wort Pietismus überhaupt auftauchte, zeugt sie nur von einer völligen Unkenntnis der Kirchen- und Geistesgeschichte.

---

[1] Vgl. zu dem ganzen Aufsatz *meine* Artikel in „Naša kul'tura", 1936, I und III, sowie „Zeitschrift für slavische Philologie", 1938, 1/2. — Die alte bibliographische Arbeit von *P. Pekarskij* erschien in den „Bibliografičeskija zapiski", 1861, 2, S. 34—45.

[2] Die ersten beiden Titel führt *Pekarskij* an, und zwar in der Form: „Učenie o načalě christianskago žitija" und „Pisaniju svjatomu soglasujuščeesja nastavlenie k istinnomu poznaniju i dušespasitel'nomu upotrebleniju stradanija i smerti Gospoda i Spasitelja našego Iisusa Christa"; den dritten Titel finden wir bei *Filaret:* Obzor russkoj duchovnoj literatury, II, 1861, S. 39: „Anastasija propovědnika rukovodstvo k poznaniju stradanij Spasitelja".

[3] *Pekarskij,* S. 36.

Trotz aller Bemühungen gelang es mir nicht, die beiden letzten der erwähnten Bücher (Nr. 2 und 3) in Deutschland ausfindig zu machen; sie fehlen selbst in der Bibliothek des Waisenhauses in Halle, wo doch alle Drucke entstanden sein sollen. Übrigens sind diese beiden Titel (die von verschiedenen Bibliographen angegeben werden) einander so verdächtig ähnlich, daß wir vielleicht ein und dasselbe Buch vor uns haben. Einem so vorsichtigen und genauen Bibliographen wie *P. Pekarskij* scheint der Hallenser Ursprung des Buches Nr. 2 irgendwie zweifelhaft, denn er spricht nur davon, daß das Buch (das er in Händen gehabt hat) „den äußeren Merkmalen nach“[4] ebenfalls in Halle gedruckt wurde. Ich konnte das Original der „Lehre vom Anfang christlichen Lebens“ (Nr. 1), und noch zwei weitere Hallenser Drucke, die bis jetzt der russischen Bibliographie völlig unbekannt gewesen sind, entdecken. Ferner gelang es mir, eine noch ungedruckte handschriftliche Übersetzung von Todorśkyj zu finden. Endlich bin ich bei der Bearbeitung dieses Stoffes noch auf einen ebenfalls bis jetzt völlig unbekannten Druck gestoßen, der mindestens fünfzehn Jahre früher hergestellt wurde als alle bis jetzt bekannten und von mir neu entdeckten Hallenser „russischen“ Drucke.

Was die „Lehre vom Anfang christlichen Lebens“ (Nr. 1) betrifft, so gibt der lange russische Titel ziemlich genau den deutschen Titel des Originals wieder. Das Original ist das anonyme Buch August Hermann Franckes, welches in Halle 1698 und nachher mehrmals gedruckt wurde: „Die Lehre vom Anfang Christlichen Lebens. Bestehend in vier Theilen: I. In einer gründlichen Anleitung zur wahren Buß und Glauben an GOtt. II. In einem einfältigen Unterricht, wie man die H. Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle. III. In einer schriftmäßigen Anweisung, recht und GOtt gefällig zu beten. IV. In einer kurzen Prüfung, ob man den wahren lebendigen Glauben an Christum habe oder nicht.“

Das einzige mir bekannte Exemplar der russischen Übersetzung der „Lehre vom Anfang Christlichen Lebens“ befindet sich im Besitz der Universitätsbibliothek Halle und ist dem Exemplar des russischen „Wahren Christentums“ beigebunden.

Die erste unbekannte Schrift, die ich gefunden habe, heißt russisch „Anleitung zur Heiligen Schrift oder Anweisung über das Lesen der Heiligen Schrift“.[6] Das Büchlein im 12^0, das 48 unnummerierte Seiten enthält, trägt auf dem Titelblatt kein Erscheinungsjahr. Eins der Exemplare aus dem Besitze des Waisenhauses enthält jedoch auf dem Titelblatt eine handschriftliche Anmerkung von

---

[4] *Pekarskij*, ebenda.

[5] Das Buch heißt (ich ersetze nur „Omega“ durch einfaches O, „Psi“ durch *ps* und „Jus malyj“ durch *Ja*): Ученіе | о | началѣ | христіянскаго житія | Содержащоеся въ четирехъ частехъ: | Первая часть | о основательномъ приведеніи къ истинному | покаянію, и къ вѣрѣ въ бога. | Вторая частъ | о простомъ наставленіи. како подобаетъ | душеполезно чести священное писаніе. | Третяя часть | Въ писанію святому согласующомся показа- | ніи како подобаетъ богови пріятно | молитися. | Четвертая часть | о краткомъ искушеніи и испитаніи, аще кто | имѣетъ истинную вѣру въ христа | или неимѣетъ. | Въ Галѣ 1735 году. In 8^0. c.

[6] Der Titel ist: НАСТАВЛЕНІЕ | къ | СВЯЩЕННОМУ ПИСАНІЮ | или | увѣщаніе | о | чтеніи священнаго писанія. Ohne Ort und Jahr. In 12^0.

Heinrich Milde, die lautet: „Dieses edle Kleinod ließ ich anno 1734 drucken. Gott sey dafür gelobet, Halleluja!“ Daraus erfahren wir, daß diese Broschüre wohl als der erste der Hallenser Drucke anzusehen ist, da die anderen 1735 ff. erschienen sind. Auch für diesen Druck konnte ich nach einigem Suchen das Original feststellen: es ist nichts anderes als das „Informatorium Biblicum“ von J. Chr. Arndt.

Über der Anmerkung Mildes auf dem russischen „Informatorium Biblicum“ stehen noch zwei Zeilen von seiner Hand: „Die Rußischen Psalmen sind bey den Rußischen in Fo...“ (zu ergänzen wohl „-lio“). Die Bedeutung dieser Zeilen wurde mir aber erst klar, als ich in einem Folio-Sammelband aus dem Besitze Mildes noch eine weitere — bis jetzt den Bibliographen ebenso völlig unbekannte — Schrift fand, und zwar einen kleinen Psalmendruck.[7] Wie die russische Übersetzung des „Informatorium Biblicum“, ist auch dieser Druck in 12⁰ verlegt. Er enthält 36 Seiten. Der Inhalt der Broschüre ist seltsam zufällig:[8] nach einer kurzen Vorrede folgen fünf Psalmen, und zwar 9, 72, 102, 117, 146. Vor jedem Psalm steht eine kurze Inhaltsangabe; nach den Psalmen folgt „Te Deum laudamus“ und danach einige Fragen und Antworten über den 7. und 12. Artikel des Credo, abgedruckt aus dem Moskauer Katechismus 1696. Der Druck enthält recht viele Setzfehler, was vermuten läßt, daß die Drucklegung nicht mehr von Todorśkyj überwacht wurde. Todorśkyj ist wahrscheinlich nur der Verfasser der Vorrede. Das Exemplar des Waisenhauses trägt wieder eine handschriftliche Anmerkung von Milde: „von Diesen Russischen Psalmen kamen 15 Exemplare nach Rußland, 200 nach Berlin.“ Das scheint auch darauf hinzuweisen, daß der Druck nach der Abreise Todorśkyjs aus Halle (am 8. Juni 1735) erschienen ist, vielleicht 1736 oder sogar 1737, als die Hoffnungen der Hallenser auf die Verbreitung ihrer Drucke in Rußland endgültig gescheitert sind. Dann können wir diesen Druck wohl für den letzten der hallischen Drucke halten. Hallenser unterhielten Beziehungen zu dem russischen Priester in Berlin und haben ihm wahrscheinlich die erwähnten 200 Exemplare zur Verfügung gestellt.

Außer den unbekannten Drucken fand ich in der Bibliothek des Waisenhauses noch eine handschriftliche kleine Übersetzung.[9] Die Handschrift ist die von Todorśkyj, die mir aus zwei Notizen von seiner Hand auf den Büchern der Waisenhaus-Bibliothek bekannt

---

[7] Die Broschüre heißt: Пять | избранныхъ | ПСАЛМОВЪ | царствующаго пророка | ДАВИДА | съ | преизящными пѣснмы похвални - | ми двоихъ церковнихъ | учителеи | АМВРОСІЯ и АВГУСТИНА | яже | къ ползѣ | разсиянних ъ россіянъ | издадошася. Ebenfalls ohne Ort und Jahr. In 12⁰.

[8] Vgl. darüber *meinen* zit. Aufsatz in der „Zeitschrift f. slav. Phil.“, 1938, 1/2.

[9] In einem Sammelbande, der unter anderem Drucke von Milde enthält (Nr. 155, M. 96).

ist. Übersetzt ist der anonym erschienene kleine Katechismus von A. H. Francke: „Anfang der Christl. Lehre Zum Gebrauch für die Gantz Unwissende Und Unfähige Vieles zu lernen." Halle 1696.[10] Todorśkyj bezeichnet in seiner Übersetzung Francke als den Verfasser. Die Übersetzung ist an mehreren Stellen von Todorśkyj selbst korrigiert und kann eigentlich als druckfertig bezeichnet werden. Der Druck der russischen Schriften in Halle wurde aber nach 1736—37 eingestellt aus Gründen, auf die wir später noch zu sprechen kommen.

Abgesehen von den „Psalmen" stammt der Text aller der erwähnten Schriften sicher von Todorśkyj. Die Sprache ist genau dieselbe wie die des russischen „Wahren Christentums", nämlich keinesfalls die „russische". Todorśkyj schreibt kirchenslavisch der „ukrainischen Fassung". Nicht nur eine Reihe orthographischer Merkmale zeigt, daß seine Aussprache die ukrainische gewesen ist, sondern auch die Lexik enthält zahlreiche Ukrainismen. Todorśkyj war vor seiner Reise nach Deutschland nur einige Monate in Großrußland, in Petersburg, wo er sich aber vorwiegend der Erlernung des Deutschen widmete, so daß man auch nicht von ihm erwarten konnte, er würde sein Kirchenslavisch dem Großrussischen annähern. Die Bezeichnung seiner Übersetzungen als „russisch" ist jedenfalls irreführend, sie gehören der kirchenslavisch-ukrainischen Literatur an.[11] Da man damals das ukrainische Kirchenslavisch auch in Großrußland ziemlich gut verstanden hat, so konnten die Hallenser Drucke auf eine Verbreitung auch in Großrußland rechnen; mindestens für einen dieser Drucke, für das „Wahre Christentum" Arndts, ist diese weite Verbreitung auch bezeugt.

2.

Wenn wir uns die Hallenser Drucke näher ansehen, so müssen wir die Qualität der Übersetzung besonders hervorheben. Einerseits vermochte sie Todorśkyj so zu gestalten, daß sie sich durch nichts von den ukrainisch-kirchenslavischen belehrenden Schriften unterscheiden. Ohne Zweifel hat er sich dabei an die Sprache der in allen von ihm übersetzten Schriften so zahlreichen Bibelzitate angelehnt. Der Text bot ihm aber beträchtliche Schwierigkeiten durch Beispiele und Vergleiche aus dem alltäglichen Leben einerseits, durch die spekulativ philosophischen Stellen andererseits. Zahlreiche Ukrainismen, die Todorśkyj der Umgangssprache seiner Heimat entnommen hat, und vielfache Neologismen, unter welchen sich mehrere sehr glückliche und geistvolle befinden, halfen ihm, diese Nöte zu überwinden. Weitere Schwierigkeiten traten ihm bei der Übertra-

[10] Mir war nur eine spätere Ausgabe aus dem Jahre 1704 zugänglich.

[11] Über die Sprache der Übersetzungen handle *ich* ausführlich in „Naša kul'tura", oben zitiert.

gung der dichterisch kunstvollen Sprache Arndts entgegen; auch ihnen zeigt sich Todorśkyj gewachsen.

Wir dürfen uns also gar nicht wundern, daß mindestens eine seiner Übersetzungen, und zwar die größte, Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum" eine große Verbreitung in Rußland gefunden hat. Noch jetzt findet man das Buch in den russischen Klöstern, die außerhalb der Sowjetgrenze weiter bestehen.[12] Im 18. Jahrhundert hat das Buch bekanntlich die Werke des Heiligen Tichon von Zadonsk beeinflußt und auf diese Weise mindestens mittelbar einen ständigen Einfluß auf die Geschichte der russischen Frömmigkeit ausüben können.[13] Ich halte es für sehr gut möglich, daß auch Skovoroda das Buch kannte;[14] jedenfalls hat er es auch deutsch lesen können, außerdem ist seine Belesenheit in der mystischen Literatur allem Anschein nach so beträchtlich gewesen, daß für ihn die Lektüre von Arndts „Wahrem Christentum" keine entschiedene Bedeutung haben konnte. Die Übersetzung Todorśkyjs hat aber einen guten Anfang gemacht. Wir dürfen ohne Zweifel dem Erfolg dieser ersten Ausgabe das Verdienst zuschreiben, eine Reihe der weiteren russischen Ausgaben Arndts angeregt zu haben. Das Werk erscheint wieder 1784.[15] Es genügt nur, diese Übersetzung (von *J. P. Turgenev)* mit der Todorśkyjs zu vergleichen, um zu sehen, wie die neue russische Literatursprache, der sich der spätere Übersetzer bedient, viel weniger geeignet ist, den Stil und die Gedankengänge Arndts wiederzugeben als die kirchenslavische Sprache Todorśkyjs. Die Ausgabe 1784 wurde jedoch 1801 neu gedruckt. Wenig Verbreitung fand, wie es scheint, der seltsame Neudruck aus dem Jahre 1790, der in Jassy auf Befehl Potemkins hergestellt wurde,[16] als dieser in den letzten Jahren seines Lebens eine religiöse Krise erlebte; leider wurde bis jetzt niemand darauf aufmerksam, welche Ausgabe, die vom Jahre 1735 oder diejenige von 1784, Potemkin abdrucken ließ. Später erschienen mindestens vier russische Ausgaben (1832 Petersburg; 1832—35 Moskau; 1875; ohne Jahr am Ende des 19. Jahrhunderts in Petersburg: Verlag Sojkin).[17]

---

[12] Nach einer freundlichen Mitteilung von *Ernst Benz.*

[13] Vgl. neuerdings *G. Florovskij:* Puti russkago bogoslovija, Paris 1937, S. 123 f.; dort auch die ältere Literatur (S. 536).

[14] Vgl. *mein* ukrainisches Skovoroda-Buch (Warschau 1934), S. 14, 16, 43, 46, 57, 108 f., 114 f., 117 f., 122 f., 128 f., 155, 175, 208 f. — Semen Hamalija, ein Führer des russischen mystischen Freimaurertums, kannte Arndt sicherlich im deutschen Originaltext.

[15] Außer der zahlreichen älteren Literatur vgl. *G. Vernadskij:* Russkoe masonstvo, St. Petersburg 1917, S. 126 ff., besonders 248 f.

[16] Vgl. *I. M. Ostroglazov:* Knižnyja rědkosti. „Russkij Archiv", 1891—1892; Arndt 1790 unter der Nr. 103.

[17] Die bibliographischen Angaben über die slavischen Arndt-Ausgaben sind bei *W. Koepp:* J. Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, 1912, leider sehr unvollständig und ungenau.

Arndts Buch haben die Hallenser Pietisten nicht nur dem russischen Leser übermittelt; bereits 1715 erschien in Halle die čechische Ausgabe von Arndt, die *Matthias Bél* besorgte,[18] von Halle kam ferner die Initiative zur polnischen Ausgabe, 1717, endlich hat man von hier das „Wahre Christentum“ auch unter den Deutschen in Rußland und selbst unter den in Rußland lange Jahre verbliebenen gefangenen Schweden verbreitet. Die Pietisten haben mit Recht Arndt für den Vorläufer ihrer eigenen Bestrebungen gehalten. Daß man auf den Gedanken kam, Arndts Buch auch den griechisch-orthodoxen Russen zugänglich zu machen, hing wohl mit der überkonfessionellen Färbung des Arndtschen Werkes zusammen; bekanntlich hat Arndt katholische mystische Schriften in sein „Wahres Christentum“ hineingearbeitet.[19] Da die Pietisten unter den Griechisch-Orthodoxen keine Mission treiben, sondern nur die allgemein evangelischen Elemente der griechischen Konfession stärken wollten, so schien ihnen die Verbreitung solcher Werke wie Arndt zur Erreichung dieses Zweckes durchaus geeignet.[20] Sie fanden in Petersburg Verständnis auch bei dem immer noch einflußreichen Feofan Prokopovič, der bekanntlich Sympathien für den Protestantismus hegte.[21]

Es ist kein Wunder, daß der Vater des schwäbischen Pietismus *J. A. Bengel* in seinem Apokalypsen-Kommentar von 1740 unter anderem auch auf die russische Arndt-Übersetzung zu sprechen kommt. „Und ich sehe einen anderen Engel fliegen in der Mitte des Himmels, der hatte ein ewig Evangelium zu verkündigen an die, die auf der Erden sitzen, und an alle Nation und Stammen und Sprache und Volk, der sprach mit großer Stimme: Fürchtet Gott und gebet ihm Herrlichkeit, weil die Stunde seines Gerichts gekommen ist: und betet den an, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und Wasser-Brunnen,“ — so übersetzt Bengel Offbg. 14, 6—7. Die drei Engel, die an dieser Stelle und weiter erwähnt werden, deutet er als „drei große Botschaften“ und die Männer, die diese Botschaften unter den Menschen verkündigen: Der erste dieser Engel ermahnt zur Furcht, Verehrung und Anbetung Gottes, der zweite verkündet Babylons Fall, der dritte warnt vor dem Tier; den ersten Engel nun, der ein ewiges Evangelium verkündet, deutet Bengel auf Arndt. In der bisherigen Überlieferung hat man schon öfter ähnliche Versuche gemacht: man bezog Offbg. 10, 1 auf Luther, deutete den zweiten Engel auf Calvin, Flacius u. a., darunter besonders auch Arndt. Bengel tritt nun mit der ganzen Entschiedenheit für diese letzte Meinung ein. Die Botschaft dieses Engels besteht „in der Hauptsumma aller Lehre von der Gottesfurcht und dem Gerichte... Und hiermit kommen Arndts Predigten über die Psalmen und von den ägyptischen Plagen, die Bücher vom wahren Christentum, das Paradiesgärtlein usf.

---

[18] Die älteren čechischen Arndt-Ausgaben (1557! 1617) bei *Jungmann*², IV, 1262 (S. 201).

[19] Vgl. Hinweise auf die Quellen Arndt bei *Koepp*, S. 49, 53 ff. usf.

[20] Vgl. zu dieser Frage die auch für den Standpunkt der Hallenser Pietisten charakteristische Schrift von *I. F. Buddeus:* Erörterungen der Frage, ob eine Vereinigung Der Römisch-Catholischen und Russischen Kirchen zu hoffen sey? Jena 1719. Vgl. dazu den Aufsatz von *E. Benz* in „Evangelium und Osten“, 1935.

[21] Vgl. dazu *meinen* Aufsatz „Das Wahre Christentum Arndts in Rußland“ in „Evangelium und Osten“, 1935, III, 41—47.

recht besonders überein. Er ermahnet alle, Gott zu fürchten und ihm Herrlichkeit zu geben; er führet dabei die Nähe des Gerichts sehr oft und mächtig als eine Beweg-Ursache an; er gibt eine treffliche Anleitung, den Schöpfer aller Dinge anzubeten. Seine Schriften führen einen Auszug mit sich von dem, was lange Zeit vorher erbauliches geschrieben worden, und haben hernach andern, die etwas erbauliches gearbeitet haben, sehr vieles genutzet wie auch noch geschieht." Auch *Spener* hat früher über Arndt ein ähnliches Urteil gefällt, indem er ihn direkt neben Luther gestellt hat: „Lutherum setze ich billig vornen an, aber Arndt streicht ihm nahe, und weiß ich nicht, ob er nicht noch in seinen Schriften zu einem nicht geringern Werk als Lutherus mag von Gott bestimmet sein." Nicht ohne Bedeutung ist für das Urteil Bengels über Arndt die Tatsache, daß seine Schriften in alle Gottes Länder Zugang gefunden haben, so daß man mit einem gewissen Recht sagen konnte, Arndt hat wirklich seine Gedanken vor der ganzen Welt verkündigt. Bengel konnte sich damals schon auf die Übersetzung von Arndts Schriften in der „böhmischen, dänischen, englischen, französischen, holländischen, judisch-deutschen, lateinischen, malabarischen, polnischen, russischen, schwedischen, türkischen, marugischen, wendischen" Sprache berufen... Die „russische" Übersetzung hebt er sogar besonders hervor, wahrscheinlich aus dem Bewußtsein heraus, daß durch diese Übersetzung die Schriften Arndts Zugang in die christliche Kirche des Orients gefunden haben. Jedenfalls, schreibt Bengel, „in solchen Sprachen werden Arndts Schriften nicht etwa nur in den Bibliotheken... verwahret, sondern bei jenen Völkern der großen Menge in die Hände geliefert, werden gelesen und bringen wirklich häufige Früchte. Was es heut zu Tage von geistlichen Erweckungen und heilsamen Anstalten gibt, dabei hat Arndt immer seinen merklichen Einfluß."[22]

Wie stand es nun mit der Verbreitung der Hallenser Drucke in Rußland? Hallenser haben behauptet, sie hätten diese Drucke veranstaltet, um den Deutschen in Rußland zu helfen,[23] die das Deutsche verlernt haben. In Wirklichkeit handelt es sich hier um eine Tarnung der wirklichen Absichten: diese aber gingen darauf hinaus, den orientalischen Christen die Stimme des „Verkünders des ewigen Evangeliums" wahrnehmbar zu machen. Neben anderen Beweisen hierfür sei hier nur darauf hingewiesen, daß die Hallenser Drucke (das „Informatorium Biblicum") dem Geiste der griechisch-orthodoxen Leser etwas angepaßt worden sind; darüber später.

3.

Auch über die „russischen" Schicksale des Arndtschen Buches und seines Übersetzers Simon Todorśkyj erfährt man einiges aus dem Archiv des Waisenhauses in Halle, darunter manches, was der bisherigen Forschung unbekannt geblieben war. Heinrich Milde,[24] sozu-

[22] Vgl. *J. A. Bengel:* Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi. Ich zit. die dritte Ausgabe, Stuttgart 1758, S. 761 ff.

[23] *C. F. Weise* schrieb am 15. Juli 1739 an den Sohn Francke aus Astrachań, daß man in der Vorrede vergessen habe zu sagen, „man habe es sonderlich den Deutschen zu gefallen, die lange in Rußland wohnen und die nachher guten Teile wenig deutsch verstehen, in die russische Sprache übersetzen und drucken lassen". Ganz offensichtlich wünschte Weise eine gute Ausrede der russischen kirchlichen Obrigkeit gegenüber zu haben.

[24] Vgl. „Kyrios", II (1937), S. 315. Eine Arbeit über Milde ist dringend notwendig. Seine čechischen Drucke sind schon bei *Jungmann* verzeichnet.

sagen der Sachbearbeiter für slavische Angelegenheiten im Waisenhaus, hatte die gute Gewohnheit, auf seinen Büchern Notizen auch über seine slavischen Bekannten, u. a. über Todorśkyj zu machen. Leider sind Briefe des letzteren weder im Archiv des Waisenhauses, noch in dem Teil des Franckeschen Nachlasses, der sich in der Berliner Staatsbibliothek befindet, vorhanden.

An Hand älteren Schrifttums und der Notizen von *Milde* und einem anderen Mitglied des Hallischen Kreises, *I. H. Grischow*, können wir uns den Lebenslauf Todorśkyjs folgenderweise vorstellen.[25] Sohn eines Soldaten[26] aus dem Gouvernement Poltava, geboren um 1700,[27] studierte er seit 1717 an der Kiever Akademie und entschloß sich, seine orientalischen Studien in Deutschland fortzusetzen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Petersburg, wo er die deutsche Sprache erlernt hat,[28] begab er sich zunächst nach Jena.[29] Ohne Zweifel brachte er nicht nur theologische Bildung, sondern auch theologische Interessen mit. Jedenfalls fiel ihm in Jena, wie eine bis jetzt völlig unbeachtete Notiz in der „Geistlichen Fama" mitteilt, das bekannte Buch Franckes über die „Idee des Theologiestudenten" in die Hände.[30] Das Buch machte auf ihn einen solchen Eindruck, daß er von Jena nach Halle zog. Die „Geistliche Fama" schildert seine Erweckungsgeschichte recht ausführlich: „Gott zeige Mittel, denen Russen Bücher in die Hände zu schaffen. Vor einigen Jahren war hier (in Jena) ein Russischer Stud. Theol. der kam zu mir und redete von seinem Hertzens-Gefühl, insgleichen wie er Theologiam studieren sollte. Ich communicierte ihm unter anderm B. Franckii Ideam Studiosi Theologiae. Nach acht Tagen kam er mit Thränen, brachte das Buch wieder und bezeugete, er habe in diesen acht Tagen mehr gelernet, als in denen acht Jahren, da er Theologiam studieret. Er verlangte nach Halle, dazu ihm beförderlich war. Er hat sich hertzlich der Gnade ergeben, und aus Liebe zu seinen Lands-Leuten Arnds wahres Christenthum übersetzet... Dieser Studiosus sagte, wie er dieses Buch zum ersten mal las: Dieses Buch wird weit mehr ausrichten bei meinen Landsleuten als hundert Budei und Moßheim;[31] zielend auf die Schriften, die beyde Theologi wider den

---

[25] Über Todorśkyj finden wir in der russischen Literatur fast nur Notizen in den Konversations-Wörterbüchern, vgl. noch „Russkij biografičeskij slovaŕ", Band „Sa—Sm" („Simon Todorskij"), 1904, S. 498.

[26] Vgl. „Materialy dlja istorii Imperatorskoj Akademii Nauk", I (1716—30), Pt. Petersburg 1885, S. 329.

[27] Ebenda „rodilsja v Zoltonošě v Maloj Rossii"; da das Alter Todorśkyjs am 16. August 1727 mit 24 Jahren angegeben wird, dürfen wir als sein Geburtsjahr 1703 annehmen; doch dürfen wir nicht vergessen, wie ungenau die Altersangaben im 18. Jahrhundert oft sind! Das Datum 1701, das manchmal angegeben wird, widerspricht auch der Eintragung in den Matrikeln.

[28] Ebenda. Der Name Todorśkyjs steht in den Matrikeln des Akademischen Gymnasiums in Petersburg unter dem 16. August 1727 mit der Bemerkung „priěchal po německi učit'sja". Vgl. *D. Oljančyn* in „Kyrios", 1937, 4, S. 364 f., Nr. 6.

[29] Die Eintragung fehlt aber in den Jenaer Matrikeln, — vgl. *Oljančyn*, „Kyrios", 1937, 3, S. 278, XIII.

[30] Gemeint ist „Idea Studiosi Theologiae" (mehrere Ausgaben nach 1717), in der deutschen Übersetzung „Timotheus, zum Fürbild allen Theologie Studiosis dargestellet", Halle 1728. „Geistliche Fama mitteilend Einige Neuere Nachrichten von Göttlichen Erweckungen, Wegen, Führungen und Gerichten...", Bd. XIX, 1736, S. 109 f. Der Verfasser der Notiz ist unbekannt.

[31] Gemeint sind wohl die beiden Schriften von Buddeus (1729) und Mosheim (1731), die gegen „Kameń věry" von Stefan Javorskij gerichtet waren (vgl. *H. Koch:* Die russische Orthodoxie im petrinischen Zeitalter, 1929, und *G. Florovskij* in „Kyrios", 1937, I).

Ertz-Bischoff Javorsky geschrieben. Künftigen Sommer will dieser muntere Timotheus in sein Vaterland zurück gehen, es sey denn, daß eine Vokation ins Ungarische sich zeigen sollte, wohin er große Neigung hat. Allein, wir wünschen, daß das Werck des Arnd Chr. zum Druck zuvor von ihm besorgt könte werden. Gott rathe und füge alles nach seinem Wohlgefallen." — So zog denn Todorśkyj nach Halle: vielleicht erst 1729.[32] Sein Werk wurde aber von seinem Kreise fortgesetzt, so daß Todorśkyj auch jetzt noch in Halle für seine Bestrebungen Verständnis fand. Der Hallesche Kreis hatte seit langem Interesse für die orientalische Kirche. Man pflegte hier Verbindungen mit den Deutschen in Rußland und der Ukraine[33] sowie mit den gefangenen Schweden, die — wie oben erwähnt — in Rußland sehr lange geblieben sind und einen nicht unbedeutenden pietistischen Einfluß auf die Umgebung ausgeübt haben.[34] Große Aufmerksamkeit widmete Francke und sein Kreis den Slaven, besonders Čechen, und den Polen,[35] sehr intensiv scheinen die Verbindungen mit den Slovaken gewesen zu sein.[36] (Die čechischen Drucke des Waisenhauses sind bekannt: 1722 hat man in Halle sogar die čechische Bibel gedruckt, 1715 — wie ich schon erwähnt habe — den čechischen Arndt).[37] Der die slavischen Fragen im Waisenhaus bearbeitende Heinrich Milde stammte aus deutsch-slavischem Siedlungs- und Grenzgebiet, nämlich Magdeburg, war in Böhmen gereist; seine ziemlich reichhaltige slavische, vor allem čechische Bibliothek enthielt auch mehrere seltene Handschriften.[38] Für Milde wie für den ganzen Kreis war ein „russischer" theologisch gebildeter Student äußerst willkommen, zumal er sprachlich sehr begabt war. Todorśkyj scheint von den Pietisten völlig bekehrt worden zu sein; andererseits machte der zukünftige Mönch auf die Pietisten einen großen Eindruck durch sein frommes Wesen und asketisches Leben.[39] Daß er an den Schulen des Waisen-

[32] Todorśkyj hat sich allerdings in Halle erst am 13. Juni 1729 immatrikuliert (vgl. *Oljančyn*, „Kyrios", 1937, 3, S. 276 f.; eingetragen in den Matrikeln ist er irrtümlich als „Zodorski").

[33] Darüber *Th. Wotschke* in „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen", 18 u. 19 (1930—31), *Ilmari Salomies:* Der Hallesche Pietismus in Rußland zur Zeit Peters des Großen (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, XXXI, 2), Helsinki 1936, und *Ernst Benz:* „August Hermann Francke und die deutschen evangelischen Gemeinden in Rußland" in „Auslandsdeutschtum und evangelische Kirche, Jahrbuch, 1936", 143—191, München 1936.

[34] Vgl. über die Beziehungen des Halleschen Pietismus zu den gefangenen Schweden das interessante alte Buch von *C. F. von Wreech:* Wahrhaftige und umständliche Geschichte von denen schwedischen Gefangenen in Rußland und Sibirien, Sorau, 1725, wo auch viel Stoff über den Einfluß der schwedischen Gefangenen auf ihre Umgebung zu finden ist. Das neue Buch von *Hilding Pleijel:* Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. 1, 31, 4), Lund, 1935, bringt noch viel mehr Tatsachen; trotzdem ist der handschriftlich vorhandene Stoff noch nicht erschöpft.

[35] Darüber *Th. Wotschke:* Der Pietismus im alten Polen. „Deutsche Blätter", IV (1927), Nr. 6, und VI (1929), Nr. 10.

[36] Darüber nur beiläufige Bemerkungen in den angeführten Arbeiten. Vgl. noch *meine* Notiz „Studenten aus der Slovakei in Halle" in „Sborník Matice Slovenskej", II, XIII (1935), 3. Vielfach verschwiegen wird die Tatsache, daß es sich um Slovaken handelt in den beiden Artikeln von *B. Szent-Iványj* in den „Ungarischen Jahrbüchern", XVII (1937), 1/3, und „A pietizmus Magyrországon" in „Századok", 1935 (Separatabdruck 1936).

[37] Vgl. bei *Jungmann,* IV, 1262 (S. 201), fehlt aber in V! Nicht im Index!

[38] Über „Francke und die Slaven" werde *ich* demnächst eine Arbeit herausbringen. Vgl. etwa *meine* vorläufige Mitteilung in „Slovo a slovesnost", 1935, IV, 253 f. — Vgl. noch das handschriftliche Testament Mildes (1739) im Archiv des Waisenhauses (D. II, E. 4).

[39] Handschriftliche Bemerkungen von Grischow und Milde auf den Exemplaren des „russischen" Wahren Christentums.

hauses Unterricht, wahrscheinlich Sprachunterricht, erteilt hat, kann man annehmen, doch wissen davon nur die russischen und nicht die deutschen Quellen.[40] Wahrscheinlich entstand der Gedanke einer russischen Arndt-Übersetzung ziemlich früh (wie das auch die Notiz der „Fama“ behauptet), denn Todorśkyj muß längere Zeit an seiner sprachlich und stilistisch gefeilten Übersetzung des Werkes, das 1400 Seiten groß ist, gearbeitet haben. Der Druck erforderte wohl auch längere Zeit und fand noch unter Aufsicht von Todorśkyj statt. Man hat die russischen Typen angeschafft, vielleicht speziell für die Druckerei des Waisenhauses anfertigen lassen.[41] Man hat schon früher Verbindungen mit Feofan Prokopovič gehabt;[42] jetzt hat man von ihm wahrscheinlich sogar die materielle Unterstützung erhalten,[43] jedenfalls aber die Zusicherung, daß er die Verbreitung von Arndt in Rußland ermöglichen wird.

1735 war das große Buch und sicherlich auch die zwei kleineren fertig („Informatorium Biblicum“ und Nr. 1). Am 8. Juni 1735 reiste Todorśkyj von Halle über Wittenberg, Berlin und Frankfurt a. O. nach Polen ab; wie es scheint, reisten mit ihm zusammen bis Berlin Milde und ein čechischer Student aus Halle, Litochleb.[44] Der Weg Todorśkyjs nach Hause dauerte aber länger, als man erwarten könnte. Nach einer Notiz von Milde blieb er anderthalb Jahre lang in Polen (er scheint dort an einer Jesuitenschule studiert zu haben, was orthodox-östliche Studenten damals öfter wagten) und ging dann nach Ungarn und Serbien.[45] Im September 1737 schrieb er an Grischow aus Ungarn.[46] Wie wir wissen, wollte man schon in Halle (1729?) Todorśkyj in Ungarn unterbringen: wahrscheinlich bei den griechisch-orthodoxen Serben.[47] Daraus wurde aber offenbar nichts, 1738 war Todorśkyj jedenfalls schon in Kiev; in Halle erhielt man einen Brief von ihm aus Kiev vom 14. Juli 1738.[48] Milde führt einen Satz aus diesem Brief an, weil er wohl aus ihm eine Anspielung auf ihre gemeinsamen Hallenser

[40] Todorśkyj fehlt in den gedruckten *(H. Freyer, A. Fr. Köhler)* und handschriftlichen Verzeichnissen der Lehrer und Mitarbeiter des Waisenhauses. Milde teilt nur mit, Todorśkyj habe „mit Studenten die Hebräische Bibel“ gelesen.

[41] *Pekarskij* meint (op. cit., S. 36 f., und „Nauka i literatura v Rossii pri Petrě Velikom“, St. Petersburg 1862, I, 13 f.), daß das Waisenhaus die Typen von der russischen Druckerei von Kopiovskij erhalten habe; doch ist die Schrift der Hallenser Drucke ganz anders, als die der Drucke Kopiovskijs! (Vgl. *meinen* Aufsatz in „Naša Kul'tura“, 1936, I, 8, Anm. 1). Vgl. außerdem hier das Kapitel 4.

[42] Vgl. darüber die beiden in der Anm. 33 zit. Aufsätze von *Wotschke* und jetzt noch *R. Stupperich.* F. Prokopovič und I. F. Buddeus in der „Zeitschrift für osteuropäische Geschichte“, IX (1935), III, 341—42. Die Beziehungen von Hallenser Pietisten zu Prokopovič wurden wahrscheinlich durch Vermittlung von Buddeus angeknüpft.

[43] Darüber erzählt *Scherer* in der Biographie Prokopovičs in den „Nordischen Nebenstunden“, ebenso *Pekarskij,* zit. Buch I, 489, *Čistovič:* F. Prokopovič i ego vremja, S. 589. — Für unwahrscheinlich halte ich die Mitteilung *Filarets* (op. cit. II, 39), daß die Kaiserin Anna „600 Rubel“ für den Druck Arndts „zugeschickt hat“.

[44] Bemerkung Mildes auf den „Svjatcy“, die ihm Todorśkyj schenkte.

[45] Milde auf dem Exemplar Arndts in der Bibliothek des Waisenhauses.

[46] Bemerkung Grischows an seinem Exemplar des „Wahren Christentums“ (jetzt in meinem Besitz).

[47] Russische Quellen sprechen von einer Tätigkeit Todorśkyjs unter den „Griechen“ in Ungarn.

[48] Milde auf dem Exemplar Arndts in der Bibliothek des Waisenhauses. Russische Quellen, die behaupten, Todorśkyj sei schon 1737 nach Kiev gekommen, scheinen den Angaben Mildes zu widersprechen (so etwa „Russkij Biogr. Slovar'“). Ebenso falsch ist die Angabe, daß Todorśkyj erst 1739 nach Kiev zurückkehrte (vgl. neuerdings *G. Florovskij:* „Puti russkago bogoslovija“, Paris 1937, S. 107).

Ideale herausliest: „Gott breite das Reich Christi auf alle Weise aus, zum Lobe seines Namens.“[49]

Diesen gemeinsamen Idealen sollte eben die „russische“, Arndt-Übersetzung dienen. 1736 verhandelt man in Rußland wegen der Erlaubnis, das Buch dort zu verkaufen;[50] im Sommer 1737 teilt Pastor Nazzius aus Petersburg nach Halle mit, daß der russische Arndt in Petersburg bereits zu kaufen sei, allerdings nicht ganz offen, sondern nur von Kunden, die das Buch selbst verlangen.[51] Ein Jahr später war der russische Arndt schon in Astrachań, wie K. F. Weise in einem Brief vom 15. Juli 1739 mitteilt.[52] Arndt kam auch nach Sibirien.[53] In Kiev wurde das Buch in der Buchhandlung der Heiligen Lavra verkauft.[54]

Ein Schlag für die Hallenser war jedoch der Tod Prokopovičs, 1736; auf seine Hilfe bei der Verbreitung der Drucke hat man in Halle fest gerechnet, und auf seine Neigung zum Protestantismus hatten die Gewährsleute der Hallischen Pietisten ihre Hoffnungen aufgebaut.

Prokopovič hat ein Exemplar der Hallischen Arndt-Ausgabe noch erhalten; sie befand sich jedenfalls nach seinem Tode in seiner Bibliothek.[55] Wahrscheinlich hat man ihm ein noch ungebundenes Exemplar zugeschickt, denn sein Exemplar ist das einzige bekannte in zwei Bänden, alle anderen sind in einem Bande broschiert oder gebunden.

Ohne Unterstützung von Prokopovič erhielt man keine Erlaubnis, das Buch frei zu verkaufen. Es blieb nur der Weg der halblegalen Verbreitung der Hallischen Drucke. Weitere Werke zu drucken hatte aber nicht mehr viel Sinn.

Todorśkyj selbst unterrichtet zunächst an der Kiever Akademie Hebräisch. Als Lehrer hatte er einen beträchtlichen Erfolg. Als man eine neue Bibelübersetzung herstellt, die sogenannte „Elisabeth-Bibel“ (nach der Kaiserin Elisabeth genannt, erschienen 1751, dann neugedruckt 1756, 1757, 1759, 1763 usf.), gehören zu den Hauptmitarbeitern zwei seiner Schüler, Jakob Blonyćkyj und Varlaam Laščevśkyj (der letztere wurde später Professor an der Kiever Aka-

[49] Milde auf dem Exemplar Arndts in der Bibliothek des Waisenhauses.

[50] Vgl. *Th. Wotschke:* Pietismus in Petersburg, vgl. Anm. 33, Band 19, S. 118.

[51] Nazzius schreibt am 4. Juni 1737: „Mit dem russischen Arnd ists soweit kommen, daß er zwar nicht publice in den hiesigen Buchläden feil vor Augen liegt, doch heimlich an die, so danach fragen, verkaufet wird ... Von den sauber gebundenen Exemplaren habe ich von Anfang bis jetzo 10 Stück an den Hof und Grafen Ostermann abgegeben ... die übrigen liegen bei mir und warten auf gute Gelegenheit, die Gott zeigen wird.“ (Ich zitiere nach *Wotschke*, op. cit., S. 119, verbessere aber nach der Handschrift.)

[52] Der oben zit. Brief.

[53] *Pekarskij*, „Bibl. zap.“, zit. S. 43.

[54] Ebenda, S. 42 ff.

[55] Vgl. den Katalog der Bibliothek Prokopovičs bei *Verchovskij:* Duchovnyj reglament. Rostov na Donu, 1917, Bd. II, Nr. 3049—50. Prokopovič besaß, wahrscheinlich schon seit langem, auch eine lateinische Ausgabe Arndts, vgl. Nr. 924.

demie und trat auch als Dichter auf). Todorśkyj wird Mönch und sehr bald Bischof von Pleskau; am Hofe der Kaiserin Elisabeth zur Zeit der Blüte der Predigt war er einer der beliebten Prediger, wurde auch Mitglied der heiligen Synode, doch scheint es, daß er darin sein eigentliches Betätigungsgebiet nicht fand. Nicht nur seine Predigten[56] blieben lediglich Handschriften, sondern auch seine wissenschaftlichen orientalischen Arbeiten,[57] die von späteren Historikern der russischen Sprachwissenschaft übrigens anerkennend beurteilt werden,[58] erblickten vorerst nicht das Licht der Öffentlichkeit. Vielleicht ist es interessant, hier daran zu erinnern, daß Todorśkyj die wichtige Funktion auferlegt wurde, den damaligen russischen Thronfolger, den späteren Kaiser Peter III. und seine Braut, die nachmalige Kaiserin Katherina II., in der griechisch-orthodoxen Religionslehre zu unterrichten. Die Schülerin hat sich später daran erinnert, daß der Lehrer ihr u. a. gesagt hat, die Unterschiede zwischen der griechischen und der protestantischen Religionslehre seien nicht allzu groß. Nach anderen Zeugnissen hat Todorśkyj damals in Gesprächen den Protestantismus durchaus positiv beurteilt. — Das Schicksal wollte, daß Todorśkyj in der Synode Zeuge des Verbots seines Erstlingswerks, eben der Hallischen Drucke, wurde. 1743 wurde hier nämlich die Frage aufgeworfen, wie „ein solches Buch (Arndts „Wahres Christentum“) in Rußland verkauft werden dürfe“. Man hat zwar dem Werk nichts Konkretes vorgeworfen, obwohl es vom ostkirchlichen Standpunkt unschwer gewesen wäre, etwas Anstößiges darin zu finden (so etwa die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, vom „inneren Wort Gottes“, auch manches im 4. naturphilosophischen Teil; das „Informatorium Biblicum“ hat Todorśkyj bei der Übersetzung etwas bearbeitet, indem er alles für den Osten Anstößige entfernt oder gemildert hat). Die Synode hat sich aber auf den formellen Standpunkt gestellt: Die Bücher seien in Halle ohne Erlaubnis der geistlichen Zensur gedruckt worden, daher mußten sie jetzt von den Buchhändlern und selbst Privatbesitzern zurückgezogen werden. Wie so viele Verordnungen in Rußland, wurde auch diese nur dem Schein nach ausgeführt: vom Zollamt erhielt man 15 Exemplare „der Lehre vom Anfang Christlichen Lebens“, aus der Kiever Lavra 5 Exemplare des „Wahren Christentums“, auch sonst noch einige Exemplare und begnügte sich damit völlig. —

[56] Die Handschriften der Predigten Todorśkyjs sind verzeichnet im „Russkij biografičeskij slovaŕ“ und im russischen Brockhaus. Ergänzungen noch bei *S. Maslov:* Čtenija v obščestvě Nestora lětopisca, XXII (1911), vgl. 1909, 5, S. 4 ff., 15 ff.

[57] Die beiden zit. Lexica.

[58] *N. Bulič:* Očerk istorii jazykovědenija v Rossii, I, St. Petersburg 1904, S. 467. — Über Todorśkyj als Religionslehrer Peters III. und Katherina II. vgl. *A. Brückner* in „Russkij Věstnik“ 1883, I, S. 221 ff.

Die Bücher waren trotz des Verbots auch weiterhin verbreitet.[59] — Todorśkyj starb schon 1754 in einem Alter von nur etwas über 50 Jahren.

4.

Die beiläufigen Notizen Mildes geben uns aber ein Rätsel auf und deuten, wie es scheint, die Möglichkeit an, daß man in Halle schon längst vor Todorśkyj russisch gedruckt hat. Mindestens von einem Druck spricht Milde mit voller Bestimmtheit.

In demselben Sammelbändchen, in welchem Milde die Handschrift Todorśkyjs (die Übersetzung des kleinen Franckeschen Katechismus) hineinbinden ließ, befindet sich noch eine, ebenfalls kleine kirchenslavische Handschrift. Sie enthält den Anfang eines Katechismus (Erklärung der Gebote, das Erste Hauptstück bricht aber bei dem neunten Gebot ab), in dem man unschwer den Kleinen Katechismus Luthers erkennt. Die Handschrift ist sicherlich Abschrift, und zwar, wie aus den ersten Zeilen hervorgeht, von einem Stockholmer („a pečatal v Stokoľmě master Petr Fanselav") Druck aus dem Jahre 1628. Es handelt sich also um nichts anderes, als um die Abschrift der ersten Seiten der Stockholmer Katechismus-Ausgabe, die „D'jak" Isak Torčakov besorgte und auf die die schwedischen Slavisten (A. Jensen, J. Collejn) schon 1912 aufmerksam gemacht haben.[60] Der Katechismus wurde übrigens 1701 in Narva neu gedruckt („Lutheri Cathechismus medh Affton och Morgon Bönen, samt Bordlexor på Ryska och swenska").[61] Die Frage, welche Ausgabe die Hallische Handschrift wiedergibt, scheint zunächst belanglos zu sein, außerdem kann man sie ohne Einsicht in die beiden — selbst in Schweden äußerst seltenen — alten Ausgaben nicht lösen. Die erste Seite der Handschrift scheint doch auf den Stockholmer Druck 1628 als auf ihre Grundlage hinzuweisen.

Milde schreibt nun auf diesem ersten Blatt der Handschrift, seiner Gewohnheit gemäß, das unbedruckte Papier nicht leer zu lassen, die Worte: „Schlage vier Blätter um. Sursum corda!" Nach vier Blättern steht aber eine ganz überraschende Nachricht. Ihr zufolge scheint die Handschrift als Vorlage für die bis jetzt völlig unbekannte Hallenser Ausgabe der Stockholmer Katechismus-Übersetzung gedient zu haben! Milde schreibt nämlich:

---

[59] Vgl. vor allem *Pekarskij*, zit. Artikel, S. 42—44.

[60] *A. Jensen:* Die Anfänge der schwedischen Slavistik, „Archiv für slavische Philologie", XXXIII (1912), 136—165, besonders 138 ff.; *J. Collejn:* Der in Stockholm gedruckte russische Katechismus aus d. Jahre 1628, ebenda, Bd. XXXIV (1913), S. 246—251.

[61] Ich wiederhole, daß hier — mindestens nach dem Anfang zu urteilen (ebenso wie es die in der Literatur mitgeteilten Angaben völlig bestätigen) — der Kleine Katechismus *Luthers* vorliegt. Die beiden zit. Verfasser sagen das nämlich seltsamerweise nicht! Aber schon der Titel des Narvaer Druckes ist ganz unzweideutig!

„Dies MSS. welches hier in Halle abgedruckt, u. von Sr.Czar.Maj. mehr[ere] Exemplaria verlanget worden, schenckte mir H. Rodde vor seiner Abreise nach Rußland." Rodde reiste, wie wir aus weiteren Zeilen erfahren, am 26. Juli 1719 ab. Milde macht zu dem Namen „Rodde" noch eine Anmerkung, die die uns meist aus den Briefen des Franckeschen Kreises bekannten Tatsachen in Erinnerung bringt:[62] „Als anno 1704. Narva von den Russen erobert wurde, ward er mit in die Gefangenschaft 1708. geführet, kam also aus Rußland nach Halle 1716. auf die Universität, wurde von hier durch den H.General v.Weide zu seines Cabinet Prediger nach Petersburg vociret. Ließ sich zu Magdeburg ordiniren von dem H.Abt Breithaupt. und nach des H.Gen.Tode wurde er Pastor zu Narva zu seinem (sic!) Patria, da er ietzt in Seegen arbeitet." (geschr. am 15. October 1721)

Die Hallenser Ausgabe des kleinen Katechismus Luthers zu finden gelang mir bis jetzt weder in der Bücherei des Waisenhauses, noch anderswo; selbst der kenntnisreiche Bibliothekar des Waisenhauses, Professor Dr. K. Weiske, konnte mir in diesem Falle keine weiteren Hinweise geben. Wenn wir uns daran erinnern, daß die Katechismusdrucke besonders leicht verloren gehen, da sie ihrem praktischen Gebrauch und nicht den Bibliotheken zugewiesen zu werden pflegen, so werden wir an der Angabe Mildes nicht zweifeln. Es ist wenig wahrscheinlich, wenn auch nicht ganz auszuschließen, daß die Ausgabe 1701, die gewöhnlich als Narva-Ausgabe bezeichnet wird, in Halle gedruckt wurde. Vermutlich handelt es sich hier um eine völlig unbekannte kirchenslavische Ausgabe des Lutherschen kleinen Katechismus. Da die Handschrift sich in den Händen Roddes befand, so darf man vermuten, daß er mit dem Druck etwas zu tun hatte: Dann würde der Druck in die Zeit seines Aufenthaltes in Halle fallen, d. h. in die Zeit zwischen 1716 und 1719.

Wird man diesen verschollenen Druck einmal auffinden, so dürfte er textkritisch keine Überraschungen bringen: vermutlich wird er ein ziemlich wortgetreuer Abdruck der Stockholmer Ausgabe 1628 sein.[63] Dafür aber werden wir den Anfang der hallischen kirchenslavischen Drucke um mehr als fünfzehn Jahre zurückverschieben müssen. Auch jetzt dürfen wir, uns auf das Zeugnis Mildes stützend, davon sprechen, daß der erste Hallische kirchenslavische Druck vor 1719, wahrscheinlich zwischen 1716 und 1719, vielleicht aber schon 1701, entstanden ist. Der älteste Hallenser Druck unterscheidet sich allerdings wesentlich von den

---

[62] Vgl. die in der Anmerkung 28 angeführte Literatur.

[63] Der Vollständigkeit halber möchte ich noch mitteilen, daß nach einer weiteren Bemerkung Mildes auf unserem Stück der fehlende Teil der Handschrift anderswo zu suchen ist: „das übrige siehe in meinem wendischen Catechismo, so durchschossen. Dabey auch die Arabische Version zufinden ist. Gott sey für alles gelobet." Leider ist dieses Exemplar des wendischen Katechismus in der Bibliothek des Waisenhauses unauffindbar; vielleicht erhielt die Bibliothek dieses Exemplar aus dem Nachlaß Mildes nicht. Hätten wir den weiteren Teil der Handschrift in Händen, so könnten wir darüber urteilen, ob der Hallische Druck auch die dem Lutherschen Katechismus in der kirchenslavisch-schwedischen Ausgabe beigegebenen Gebete enthielt oder nicht.

späteren: einerseits steht er sprachlich in der großrussischen kirchenslavischen Überlieferung, andererseits entstand er — was viel wesentlicher ist — aus einer ganz anderen Absicht als die späteren Drucke: er bezweckte offensichtlich eine lutherische Mission unter den griechisch-orthodoxen Russen.

So gehören der großrussisch-kirchenslavische Druck des kleinen Katechismus Luthers und die Drucke der Werke von Arndt und A. H. Francke zwei ganz verschiedenen Perioden der Beziehungen des Francke-Kreises zu der griechisch-orthodoxen Kirche an; am Anfang des 18. Jahrhunderts denken die Hallenser Pietisten noch an eine evangelische Mission in Rußland, um 1735 dagegen sind sie nur noch bestrebt, die evangelischen Elemente innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche zu stärken. Dazwischen liegt wohl die nähere Bekanntschaft mit den Reformen Peters des Großen und mit den protestantischen Sympathien solcher seiner Mitarbeiter wie F. Prokopovič; diese Bekanntschaft hat sehr viele der protestantischen Zeitgenossen (Buddeus) zu dem Schluß geführt, daß die griechisch-orthodoxe Kirche, mindestens nach der petrinischen Kirchenreform, dem Protestantismus viel näher stehe, als dem römischen Katholizismus („Ecclesia Ruthenica lutheranizans"): So schien jetzt die Mission nicht mehr notwendig und man versuchte einen anderen Weg. Wirklich fand dann auch der Francke-Kreis im Werke Arndts ein Buch, das im Laufe zweier Jahrhunderte wohl zu den verbreitetsten und einflußreichsten Werken der protestantischen Literatur in Rußland gehörte. Seine nachhaltige Wirkung macht unser Interesse für die Ausgabe 1735 wohl berechtigt.[64]

Anhang.

Eine handschriftliche Übersetzung Todorśkyjs.

Es folgt die handschriftliche Übersetzung des erwähnten Katechismus Franckes von Todorśkyj. Diese kleine Probe mag zeigen, inwieweit seine Übersetzung gleichmäßig „kirchenslavisch" ist. Allerdings sind in diesem Text besonders viele Anklänge an die Heilige Schrift. — Nähere Bekanntschaft mit dem Text kann uns vielleicht auch die Erklärung geben, warum gerade diese Schrift nicht gedruckt wurde. Der Kleine Katechismus Franckes ist eine ausgesprochen protestantische Schrift, und so wäre der Druck nur für eine protestantische Mission unter der russisch sprechenden Bevölkerung geeignet; und das haben die Hallenser Pietisten um 1735 keinesfalls angestrebt.

(S. 1) Во Имя Божіе.
Начало хрістіанскаго Ученія Во употребленіе и Въ ползу всякому правовѣрному хрістіанину, найпаче же невѣдающимъ, и много из'устно учитися не могущимъ.
Составленно от Августа Ермана Франка.

---

[64] Über die Einwirkungen Arndts in Rußland vgl. neuerdings *G. Florovskij:* „Puti russkago bogoslovija", Paris 1937, S. 107 f., 118, 123 ff., 188, 191 ff.

Вопросъ 1. Вѣруеш̇ли что Богъ есть?
Отвѣтъ. вѣрую что единъ истинный Богъ есть из'негоже вся яже нанебеси и наземли. 1 къ корінѳ. Гл. 8, ст. 6.
Вопросъ 2. Како той единъ истинный Богъ имянуется?
Отвѣтъ. Онъ имянуется Отецъ. Сынъ, и святый Духъ. Матѳ. Гла. 28, ст. 19. 1. посл. Іоан. 5, 7.
Вопросъ 3. Сей единъ и истинный Богъ, который Отецъ, Сынъ и святый Духъ имянуется, естьли тойже и твой Богъ и Господь?
Отвѣтъ. Онъ есть мой Богъ и Господь, а я его рабъ кровію искупленъ, и во имя его крещенъ, потомуже долженствую ему поклонятися, служити и послушати. Маѳ. ки, еі. Лук. а. од. ое.

(S. 2) Вопросъ д. Что Богъ тебѣ хощетъ дати?
Отвѣтъ. вѣчную радость и спасеніе. а посл. Іоан. в. ке. и а. къ Тімоѳ. в. д.
Вопросъ е. како ты можешъ внити въ вѣчную радость и спасеніе?
Отвѣтъ. истинною Вѣрою Во Іисуса Христа, всякъ бо вѣруяй в̇онь, не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчний. Іоан. г. ѕі. зі. иі.
Вопросъ ѕ. Кто есть Іисусъ Христосъ?
Отвѣтъ. Онъ есть истинный Богъ, от отца прежде всѣхъ Вѣкъ рожденъ, и истинный Человѣкъ, от Дѣвы Маріи рожденъ. Іоан. а. в. а посл. Іоан. е. к. Іоан. г. ѕі. Ко Евреемъ а. г. Лук. а. ла. Іоан. а. ди. къ Галат. д. д.
Вопросъ з. Что Іисусъ Христосъ за тя здѣлалъ что ты вѣрою в̇него чаешъ въ вѣчную радость и блаженство пріити.
Отвѣтъ. Онъ за мя умеръ и кровь свою за мя на крестѣ пролилъ во оставленіе Грѣховъ, в. Посл. къ Корінѳ. е. ді.

(S. 3) Вопросъ и. Что есть Грѣхъ.
Отвѣтъ. Грѣхъ есть Без'законіе, тоесть всякое преступленіе заповѣдей Божіихъ. а Послан: Іоан. г, д.
Вопросъ Ѳ. Которыя суть заповѣди Божія.
Отвѣтъ. а. заповѣдь. азъ есмь Господь Богъ твой, да не будут тебѣ Бози иный, развѣ мене.
в. Не пріими имя Господа Бога твоего въсуе, Господь бо ненаказана не оставитъ в̇суе пріемшаго имя его.
г. Помни День суботны' освятити его.
д. Чти оца твоего и матерь твою, да благо тебѣ будетъ, и многолѣтенъ будеши на земли.
е. не убіеши.
с. не прелюбодѣи.
з. не укради.
и. не свидѣтелствуй на ближняго твоего свидѣтельство ложное.
ѳ. не пожелай дому ближняго твоего.
і. не пожелай жени искреннаго твоего, ни отрока его, ни отроковици, ни скоты его, ниже елика суть ближняго твоего. въ в. Моѵс. Глав. к. и въ е Моѵс. ѕ. прочая.

(S. 4) Вопросъ І. Сохраняешли тогда заповѣди Божія, когда толко изнаружи и внѣшнымъ образомъ добрая дѣла творишъ?
Отвѣтъ. Никакъ, но подобаетъ въ сердци моемъ быти, страхъ

Божій и совершенная любовь, какъ къ Богу, такъ и къ ближнему, которое нѣсть въ насъ естественно и по природѣ.

Вопросъ аі. Тѣмъ же убо не довлѣетъ тебѣ токмо от внѣшныхъ Грѣховъ и злодѣйствъ хранитися?

Отвѣтъ. Никакъ не довлѣетъ, но долженъ есмъ всѣмъ сердцемъ ихъ ненавидѣти и не любити. — къ римлян. з. з. и въ Глав. ві, Ѳ.

Вопросъ ві. А Кто Грѣхъ въ міръ привелъ.

[Отвѣтъ] Не Богъ, иже Адама и Еѵу святыхъ сотворилъ, но діаволъ, который ихъ прелстилъ. Въ Иосл. Іаков. а. гі. Въ в. Посл. къ Корінѳ. аі. Г.

(S. 5) Вопросъ гі. Всили убо люди по природѣ Грѣшницы суть?

Отвѣтъ. Вси суть Грѣшницы первими бо родител'ми Грѣхъ и смерть во вся Человѣки вниде. къ римлян. г, кг. и въ глав. е, ви.

Вопросъ ді. Что Грѣхъ заслужитъ у Бога?

Отвѣтъ. Гнѣвъ его и казнь, къ римлян. а. ні. ко ефес. а, в. г.

Вопросъ еі. А како убо можешъ от гнѣва Божія и муки (утечъ) убѣжати?

Отв - [ѣтъ]. аще всемъ сердцемъ во Іисуса Христа вѣрую. всякому бо вѣрующему Христосъ есть въ правду. къ римлян. д. ѳ и въ і. д.

Вопросъ зі. А како можешъ вѣровати?

Отвѣтъ. Святыи Духъ дѣйствуетъ вѣру въ сердцѣ, спасителнымъ ученіемъ о Іисусѣ Христѣ: Никтоже бо можетъ рещи Господа Іисуса, точію Духомъ святымъ. а к'корінѳ. ві. г. ко ефесеемъ. в. и. и в. къ корінѳ. д. гі.

(S. 6) Вопросъ зі. Не можешъли ты своимъ разумомъ и своею силою во Іисуса Христа Господа твоего вѣровати, или къ нему пріити.

Отвѣтъ. Никакъ, но вѣрую что я немогу своимъ разумомъ, ни силою, во Іисуса Христя Господа моего вѣровати. ниже къ нему пріити. въ Іоан. с. мд.

Вопросъ ні. Какова убо подобаетъ тебѣ быти, аще желаешъ дабы святый Духъ спасителнымъ ученіемъ о Іисусѣ Христѣ въ сердцѣ твоемъ дѣиствовалъ.

Отвѣтъ. Подобаетъ мнѣ изъ святыхъ десятъ заповѣдей, Грѣхъ моихъ и внѣшныхъ и внутренныхъ истиннымъ сокрушеніемъ и покояніемъ познати, и у Бога милость просити. лук. иі. гі. а посла. Іоан. а. ѳ. Дѣян. апост. и. кв.

(S. 7) Вопросъ Ѳі. Аще убо сицевымъ покаявающимся сердцемъ у Бога Милость просишъ, можешъ ли ты тогда из'вѣстно вѣдати, Что тебѣ вси Грѣхи Христа ради отпущенны будутъ?

Отвѣтъ. Ей из'вѣстно Безъ всякаго сомнѣнія могу то вѣдати. къ римлян. і. аі. ві.

Вопросъ к. А можешъ ли о семъ извѣстенъ быти, когда житіе твое нехощешъ премѣняти и исправими?

Отвѣтъ. Никако но подобаетъ мнѣ мое житіе премѣняти Христосъ бо далъ есть себе за ны, да избавитъ насъ от всякаго без'законія, и очиститъ себѣ Люди избранны, ревнители добрымъ дѣломъ. Къ Тіту в. ді. къ римлян. с стіх. а. в.

Вопросъ ка. В'чем'же свойственно состоит'ся подлинное премѣненіе или исправленіе жизни?

ЧТИРИ КНИГИ
Ѡ
ИСТИННОМЪ
ХРИСТІАНСТВѢ
Содержащіи
ВЪ СЕБѢ ѸЧЕНІЕ Ѡ СПАСИТЕЛНОМЪ ПО-
КАЯНІИ, СЕРДЕЧНОМЪ ЖАЛѢНІИ И БОЛѢЗНОВАНІИ РАДИ ГРѢ-
ХОВЪ; Ѡ ИСТИННОИ ВѢРѢ, Ѡ СВЯТОМЪ ЖИТІИ И
ПРЕБЫВАНІИ ИСТИННИХЪ НЕЛОЖНИХЪ
ХРИСТІАНЪ:
ТАКОЖДЕ Ѡ СЕМЪ, КАКѠ ИСТИН-
НЫИ ХРИСТІАНИНЪ ИМАТЪ ПОБѢДИТИ ГРѢХЪ, СМЕРТЬ, ДІЯ-
БОЛА МІРЪ И ВСЯКОЕ БѢДСТВІЕ, ВѢРОЮ, МОЛИТВОЮ,
ТЕРПѢНІЕМЪ, БОЖІИМЪ СЛОВОМЪ И НЕБЕС-
НИМЪ ѸТѢШЕНІЕМЪ,
ВСЕЖЕ СІЕ ВЪ ХРИСТѢ ІИСѸСѢ.
Сложенніи
чрезъ
ЇОАННА АРНДА
Бывшаго Епископа церкви въ княженіи
Линебѹргіскомъ,
ЗЪ НѢМЕЦКАГѠ ЯЗЫКА НАРѸСКЫИ
переведенніи и напечатанніи.

ВЪ ГАЛѢ ҂АѰЛЕ. ГОДѸ.

1. Das Titelblatt vom „Wahren Christentum“ J. Chr. Arndts.

Ꙋченіе

ѡ

НАЧАЛѢ

ХРИСТІАНСКАГѠ ЖИТІѦ

Содержащоѕѧ въ четырехъ частехъ:

Первая часть

Ѡ ѡсновательномъ приведеніи къ истинномꙋ
покаянію, и къ вѣрѣ въ Бога.

Вторая часть

Ѡ простомъ наставленіи. какѡ подобаетъ
дꙋшеполезнѡ чести священное писаніе.

Третая часть

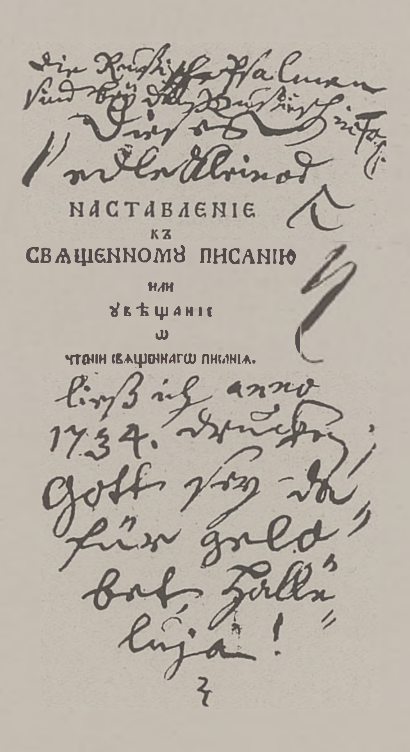
Въ писанію святомꙋ согласꙋющомся показа-
ніи. какѡ подобаетъ Богови пріятнѡ
молитися.

Четвертая часть

Ѡ краткомъ искꙋшеніи и испытаніи, аще кто
имѣетъ истиннꙋю живꙋю вѣрꙋ въ Христа
или не имѣетъ.

Въ Галѣ аѱле. годꙋ.

2. Das Titelblatt von der „Lehre vom Anfang des christlichen Lebens“ A. H. Franckes.



НАСТАВЛЕНІЕ
КЪ
СВѦЩЕННОМꙊ ПИСАНІЮ
ИЛИ
ꙊВѢЩАНІЕ
Ѿ
ЧТЕНІИ СВѦЩЕННАГѠ ПИСАНІѦ.

3. Das Titelblatt vom „Informatorium Biblicum“
J. Chr. Arndts.

Во имя Бжіе | Божіе |

Начало христіанскаго ученія

Во употребленіе и въ пользу всяко-
му правовѣрному христіанину, най-
паче невѣдающимъ, и много из-
вѣстно учитися не могущимъ
составленно
о Августа Ермана Франка

Вопросъ 1. а. Вѣруеши ли что Богъ есть?
Отвѣтъ. Вѣрую что единъ истин-
ный Богъ есть, изъ негоже вся — къ Корін
ажъ на небеси и на земли — Гл. 8 ст. 6
Вопросъ 2. в.

Како той единъ истинный Богъ
именуется?
Отвѣтъ. Онъ именуется Отецъ, Сынъ,
и святый Духъ. Мат. Гла | 28 | ст. 19 |
а. 1 посл. Іоан. | Гл. е | 7 | ки | ѳі
Вопросъ 3. г.
Сей единъ и истинный Богъ, кото-
рый Отецъ: Сынъ, и святый Духъ
именуется, есть ли той же и твой
Богъ и Господь? отвѣтъ.
Онъ есть мой Богъ и Гдь. а за
его радь кровію искупленъ, и бо
имя его крещенъ, потомуже дол-
жнствую ему поклонятися, слу-
жити и послушати. Мат. ки. ѳі
Лук. а. од. ое.

Вопросъ д.

4. Die erste Seite des kleinen Katechismus A. H. Franckes
in russischer Übersetzung.

(S. 8) Отвѣтъ. Аще пощуся отвергнути нечестія и мірскихъ похотей, и цѣломудренно, и праведно, и благочестно жити в нынѣ [ш] нѣмъ вѣкѣ. Къ Тіту. в, стіх. бі. къ римлян. ві, в.

Вопросъ кв. Како Начало тебѣ Здѣлатъ аще хощеши жизнь твою премѣняти?

Отвѣтъ. Подобаетъ мнѣ Духа святаго от Господа Бога вседневно просити, слово Божіе всѣмъ серд цемъ лучше в нимати, и всѣмъ усердіемъ противу грѣху подвизатися и воевати. лук. аі. гі. и глав. и, еі. ко Евре. ві, д. къ Галат. е. сі. зі.

Вопросъ кг. Но Как же з дѣлаешъ аще изнемоганіемъ погрѣшаешъ?

Отвѣтъ. Тотчасъ у Любезнаго моего Бога, прощеніе, ради заслуженія Христова прошу, и завѣтомъ Крещенія моего утѣшаюся, таже опаснѣе от грѣховъ берегуся, и в томъ моемъ намѣреніи часто тѣломъ и кровію Христовою в при-
(S. 9) частіи укрѣпляюся. а послан. Іоан в. стіх. а. в. Ко Евреемъ д. еі. К Корінѳ. с, аі. и. глав. аі. кг.

Вопросъ кд. А что при такой жизны христіянской всѣгда быти возиматъ и от нея отлучитися не можетъ?

Отвѣтъ. Возлюбленной Крестъ. Христосъ бо глаголетъ: иже не носитъ Креста своего, и в слѣдъ мене грядетъ, неможетъ мои быти оученикъ. У лук. ді. стіх. кз. в. къ Тімоѳ. г. стіх. ві. ко Евре. ві. и.

Вопросъ ке. Какъ убо подъ крестомъ и в послѣдномъ часу восможешъ утѣшатися.

Отвѣтъ. Смертію и возкресеніемъ Іисуса Христа, который мене в послѣдной День возбудити будет. и мнѣ всѣмже вѣрующим во Христѣ жизнь вѣчную дасть. Ко Евреем. ві. стіх. в. г. в къ Тімоѳ. в. и. Ѳ. въ глав. д. стіх. и. иі.

Конецъ и Богу Слава.

Nachtrag.

Während des Lesens der Korrektur dieses Aufsatzes versuchte ich unter der pietistischen Literatur die Originale der beiden von den russischen Bibliographen verzeichneten Werke zu finden, die ich am Anfang meines Aufsatzes unter den Nummern 2 und 3 anführe. Das Original könnte man in der Schrift eines Mitgliedes des Hallischen Kreises des Schwiegersohns Franckes, Johann Anastasius Freylinghausen vermuten: „Schriftmäßige Einleitung zu rechter Erkänntniß und heilsamen Gebrauch des Leidens und Sterbens unsers Herrn und Heilands Jesu Christi". Durch Zufall erhielt ich gleichzeitig mit der lateinischen Übersetzung dieser Schrift (Halle 1734) auch die ihr im Exemplar der Hallischen Universitätsbibliothek beigebundene längst gesuchte „russische" Übersetzung. Diese Übersetzung zeigt zunächst, daß die beiden Schriften Nr. 2 und 3 ein und dasselbe Buch sind (diese Vermutung habe ich übrigens in meinem Aufsatz schon ausgesprochen), das nur von verschiedenen Verfassern verschieden zitiert wurde. Der vollständige kirchenslavische Titel lautet: Писанію святому согласующееся | НАСТАВЛЕНІЕ | къ истинному | ПОЗНАНІЮ | и душеспасительному употребленію | страданія и смерти господа и спасителя | нашего | ІИСУСА ХРИСТА | СЛОЖЕННОЕ | Анастасіемъ проповѣдникомъ | божія слова. 8°, 218 S. Das Buch hat eigentlich kein rechtes Titelblatt, so daß Orts- und Jahrangabe fehlen. Die Schrift wurde jedenfalls gleichzeitig mit an-

deren Hallischen kirchenslavischen Drucken hergestellt, d. h. vermutlich 1734 oder 1735. Die Seiten 3 bis 12 enthalten die Vorrede Franckes, die Unterschrift Franckes ist allerdings weggelassen. Ebenso weggelassen sind alle, wenn auch nicht zahlreiche Zitate aus den protestantischen Schriftstellern: die siebenmalige Berufung auf Luther konnte dem Buch bei einem griechisch-orthodoxen Leser nur schaden; neben den Hinweisen auf die einem slavischen Leser völlig unbekannten protestantischen Theologen fielen auch die Hinweise auf Spener und Francke weg; aber selbst die beiden Hinweise auf das gleichzeitig (mit Namensangabe des Verfassers) „russisch" erschienene „Wahre Christentum" Arndts hat Todorśkyj weggelassen. Auch Freylinghausen wird im Titel des Buches nicht ausdrücklich erwähnt, sondern verwandelte sich in einen rätselhaften „Anastasius, Prediger des Wortes Gottes". Im übrigen ist auch bei dieser Schrift der Sprache nach gar nicht zu erkennen, daß es sich hier um eine Übersetzung aus dem Deutschen handelt.

Dieser Fund scheint nun auch die letzten Fragen über die „russischen" Veröffentlichungen des Waisenhauses zu klären. Doch halte ich es für möglich, daß man noch den einen oder den anderen kleineren Druck in der Art des „Informatorium Biblicum" Arndts oder des kleinen Psalmendruckes finden wird.

Die nationale Wiedergeburt der galizischen Ukraine und ihre Geistlichkeit.

Von

Osyp DUMIN, Königsberg (Pr).

I.

Galizien unter Österreich.

Bei der ersten Teilung Polens wurde Ostgalizien an Österreich[1] in einem Zustande vollständigen kulturellen Verfalls und wirtschaftlichen Ruins[2] angegliedert. Das Bauerntum führte ein so elendes Dasein, daß, wie Kaiser Josef II. seiner Mutter schrieb, „nur die physische Existenz des Bauern an einen Menschen erinnere". Was die Geistlichkeit anbetrifft, so hatte, wie der österreichische Referent für Galizien im Jahre 1783 feststellte, „nur einer von 30 Geistlichen irgend eine Vorbildung, und viele von ihnen konnten nicht einmal schreiben. Sie waren weder imstande zu predigen, noch die Kinder im Katechismus zu unterrichten".[3] In vielen Gegenden wurden die griechisch-katholischen Pfarrer gleich den Bauern zur Fronarbeit getrieben.

Die österreichische Regierung begann sogleich energisch mit der Durchführung der Reformen und nahm in erster Linie die Besserung der Lage des Bauerntums in Angriff.

Aus politischen Erwägungen und um die Ukrainer im Notfalle dem polnischen Adel, der sich noch immer nicht mit der Zugehörigkeit zur österreichischen Monarchie abfinden konnte, gegenüberstellen zu können, mußte die österreichische Regierung ihr Augenmerk nicht nur auf das Bauerntum, sondern auch auf die ukrainische Geistlichkeit, auf die Hebung ihrer Bildung und ihres Ansehens richten.

Die Maßnahmen hierzu verfehlten nicht ihren Zweck. Die „griechisch-katholische" (d. h. mit Rom unierte) Geistlichkeit erwarb sich unter den Gläubigen eine große Autorität, deren sich die österreichische Regierung bedienen konnte und in den Jahren der polnischen Aufstände 1831, 1846 und 1848 auch bedient hat. Neben der Gottesfurcht hat die ukrainische Geistlichkeit die Ehrfurcht und den Gehorsam gegenüber dem Monarchen zum höchsten Gebot ihrer Tätigkeit erhoben und auch die Pfarrkinder in diesem Geiste erzogen. Das gelang ihr um so leichter, als die Beziehungen des ukrainischen unierten Klerus zu seinen Pfarrgemeinden weit inniger waren als das beim römisch-katholischen Klerus der Fall war.[4]

---

[1] Erst bei der dritten Teilung Polens wurde Österreich auch das polnische Westgalizien angegliedert. Diese beiden territorialen Erwerbungen vereinigte man aus verwaltungstechnischen Gründen in ein Kronland unter dem Namen: Königreich Galizien und Lodomerien.

[2] *S. A. Rempner:* Rozwój gospodarczy Polski od rozbiorów do niepodległości. Warschau 1924. Kap. VIII.

[3] *M. Voznjak:* Jak probudyloś ukrajinśke narodne žyttja v Halyčyni za Avstriji. Lemberg 1924, S. 4.

[4] *M. Freiherr v. Sala:* Geschichte des polnischen Aufstandes von 1846. Wien 1867, S. 13.

Die Folgen der jahrhundertelangen Zugehörigkeit zu Polen ließen sich im Ukrainertum nicht so schnell ausmerzen. Die Überreste der ukrainischen weltlichen Intelligenz sowie auch ein Teil der höheren Geistlichkeit waren so von polnischen Einflüssen durchdrungen, daß sie sich hier der polnischen Sprache bedienten und viele von ihnen sich als Polen griechisch-katholischen Ritus fühlten. Unter diesen polonisierten Ukrainern gab es sogar begeisterte polnische Patrioten, die in den Revolutionsjahren 1830/31 und 1846 es für ihre Pflicht hielten, in die Reihen der polnischen Aufständischen einzutreten oder wenigstens sie moralisch und materiell zu unterstützen.[5]

In einer ganzen Reihe der konspirativen Organisationen, die damals Galizien umspannten, bildeten die Ukrainer der Herkunft nach einen bedeutenden Prozentsatz. Auch in das ukrainische griechisch-katholische Seminar in Lemberg fand die polnische revolutionäre Propaganda Eingang: unter den Zöglingen entstand eine geheime Gesellschaft zur Unterstützung der Aktion der polnischen Aufständischen mit Wort und Tat.[6] Die Gruppe der nationalgesinnten oder, besser gesagt, der antipolnisch gesinnten Alumnen reagierte auf die polnischen Versuche nur literarisch. Die Leitung des Seminars mußte auf Verlangen der Lemberger Polizei, die diese Verschwörung 1843 entdeckte, radikale Maßnahmen treffen, um der polnischen revolutionären Propaganda das Handwerk zu legen.

Mit der Zeit befreite sich die ukrainische Geistlichkeit immer mehr von polnischen Einflüssen und gelangte zum Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit zum ukrainischen Volke. Das Jahr 1848 zeigte mit besonderer Klarheit, daß die Hinneigung zum Polentum in der ukrainischen Intelligenz den Boden verloren hatte. Es war das Verdienst des ukrainischen Klerus, daß das ukrainische Bauerntum am Kampfe in den Jahren 1848—49 Österreichs gegen die ungarische Revolution aktiv teilnahm und seine freiwilligen Formationen aufstellte.

II.

Die Anfänge der ukrainischen nationalen Wiedergeburt.

Zu der Ausnahmestellung, die die ukrainische unierte Geistlichkeit während des 19. Jahrhunderts in ihrer Volksgemeinschaft innehatte, war sie durch ihre geschichtlichen Verdienste emporgestiegen: Die Erwecker des ukrainischen Volkes in Ostgalizien zu neuem nationalen Leben gehörten ausnahmslos dem geistlichen Stande an.

Es ist natürlich, daß bei dem niedrigen Kulturniveau, auf dem die Ukrainer noch bei der Angliederung an Österreich standen, ihre nationale Wiedergeburt später als bei anderen slavischen Völkern, mit Ausnahme der Slovaken einsetzen konnte. Bei ihrer Angliederung an Österreich verfügten sie nicht einmal über eine Fibel in ihrer Volkssprache. „So daß nun" — wie der polnische Historiker *M. Handelsman* (Ukraińska polityka ks. Adama Czartoryskiego, Warschau 1937, S. 85) bemerkt — „das Suchen nach der Sprache, Rechtschreibung, Grammatik usw. zur Hauptforderung einer ganzen Generation wird."

Als die Ukrainer zu neuem nationalen Leben zu erwachen begannen, hielten dies die Polen und auch die österreichischen Behörden für die Wirkung einer irgendwo versteckten Intrige. „Sie selbst" (d. i. die Polen) — schreibt Freiherr v. Sala — „vertraten zwar eifrigst die Lehre von der Unverjährbarkeit der Rechte einer Nation; dieselbe sollte selbstverständlich nur für Polen gelten, daß sie nun auch die Ruthenen in Anspruch nahmen, erschien den polnischen Revolutionären anfangs als eine lächerliche Anmaßung, später aber bei zunehmender

---

[5] *M. Voznjak:* a. a. O., S. 57—67.

[6] Darüber berichtet ausführlich die Quellenstudie von K. Studynśkyj: Pol'śki konspiraciji sered ruśkych pytomciv duchovenstva v Halyčyni v rokach 1831—46 in „Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Ševčenka", Bd. 80 u. 82.

Stärke als eine Machination der russischen Regierung. Für die galizische Provinzial-Regierung waren die Regungen einer längst verschollenen Nationalität so überraschend, daß sie dieselben anfangs nicht ohne Mißtrauen beobachtete und hinter einen versteckten galvanischen Apparat als Ursache derselben zu kommen trachtete, denn auch sie hielt die ruthenische Nation für längst tot."

Noch im Jahre 1837, nachdem das erste Buch in ukrainischer Volkssprache „Rusalka Dnistrova" erschienen war, äußerte sich der Lemberger Polizeidirektor: „Schon die Polen machen uns genug zu schaffen, und diese tollen Leute (gemeint waren die Verfasser, die jungen ukrainischen Theologen) wollen die ins Grab gelegte ruthenische Nationalität wieder erwecken."[7]

Die Ukrainer selbst fühlten sich in den Anfängen ihrer nationalen Wiedergeburt wie vom Tode auferstanden. Als im Zusammenhang mit der Entdeckung einer polnischen revolutionären Organisation im griechisch-katholischen Seminar im Jahre 1834 der Metropolit Mychajlo Levyćkyj verfügte, daß die befähigteren Zöglinge für die Kameraden am Anfang jeden Monats einen Vortrag über die Pflichten der Untertanen gegenüber dem Monarchen und der Obrigkeit halten sollten, hat der Zögling Pasičynśkyj in seinem Vortrag unter anderem folgendes ausgeführt: „Was für ein Glück trifft uns Brüder seit 1772! Wir waren begraben, und heute sind wir auferstanden."[8]

Diese Vorträge wurden in ukrainischer Sprache gehalten, was die Überlieferungen des Seminars umstürzte, wo bis jetzt nur die polnische Sprache geherrscht hatte. Die Initiative zu dieser Neuerung ging von dem ersten ukrainischen Nationaldichter Ostgaliziens, dem damaligen Studenten der Theologie Markijan Šaškevyč (1811—1843) aus, der der Herausgeber der „Rusalka Dnistrova" war, deren Erscheinen gewöhnlich als der Beginn der nationalen Wiedergeburt der galizischen Ukrainer angenommen wird. Man könnte aber auch das Jahr 1816 als Beginn derselben annehmen. In diesem Jahre wurde nämlich in Przemyśl (Peremyšl') „Die Gesellschaft der galizischen griechisch-katholischen Geistlichkeit zur Verbreitung der Bildung und Kultur durch Schriften unter den Gläubigen auf Grund der christlichen Religion" gegründet. „Der Moment, in dem dieses geschah — sagt darüber der autoritäre Forscher dieser Periode V. Ščurat — kann als entscheidender Augenblick in der Geschichte unserer nationalen Wiedergeburt bezeichnet werden."[9]

Die Gesellschaft stand unter dem Patronate des damaligen griechisch-katholischen Bischofs in Przemyśl, Michael Levyćkyj (1774—1858), des späteren Metropoliten in Lemberg. Tatsächlicher Leiter dieser Gesellschaft war der Kanonikus Ivan Mohylnyćkyj (1777—1831), der Verfasser der ersten ukrainischen Fibel, der ersten Grammatik und einer wissenschaftlichen Abhandlung über die ukrainische Sprache. Als ihre Aufgabe betrachtete diese Vereinigung — wie es in den vom Kaiser am 5. Juli 1816 genehmigten Satzungen hieß — in erster Linie die Herausgabe solcher Bücher, deren sich auch das einfache Volk bedienen könnte; „und darum muß die Sprache dieser Bücher eine solche sein, wie sie auf dem Lande gesprochen wird." Die Vereinigung entfaltete keine große Herausgebertätigkeit, gab aber in der Peremyšler Diözese die Anregung zu reger Aufklärungsarbeit unter dem Volke. Unter ihrem Einflusse begannen auch die Geistlichen Josyp Levyćkyj (1801—1860), der Verfasser der ukrainischen und der ukrainisch-deutschen Grammatik und Übersetzer deutscher Dichter ins Ukrainische, wie auch Ivan Lavrivśkyj (1773—1846), der Verfasser der für den Schulgebrauch zugelassenen Fibel und der ukrainischen in den Schulen lange Zeit verwendeten Grammatik ihre pädagogische und literarische Tätigkeit.

---

[7] *M. Voznjak:* a. a. O., S. 110.

[8] *V. Ščurat:* Na dośvitku novoji doby. Lemberg 1919, S. 102.

[9] Ebenda, S. 52.

Das Auftreten dieser ersten ukrainisch-galizischen Pädagogen und Literaten rollte auch die Frage auf, um die sich zum Nachteil der positiven nationalen Arbeit das ganze geistige Leben der Ukrainer drehte, und zwar die Frage der ukrainischen Literatursprache. Die Ukrainer hatten eine solche bis dahin nicht, sie mußte erst geschaffen werden. Aber was sollte ihre Grundlage bilden? Die einfache Volkssprache, die Sprache des Dorfes, oder, wie die Feinde der Ukrainer und auch die ukrainischen Pseudoaristokraten sie nannten, „die Sprache der Knechte und Schweinehüter“ oder die „heilige Sprache“ der gottesdienstlichen Bücher, die man damals noch für die altukrainische Sprache hielt? Der heftige Sprachenkrieg, der daraufhin entbrannte, dauerte beinahe ein halbes Jahrhundert.

Am Ende trug die lebendige Volkssprache den Sieg davon. Wie bei der nationalen ukrainischen Wiedergeburt in Ostgalizien überhaupt, so ging auch hier der erste Anstoß zum Siegeslauf der Volkssprache von den Priestern aus, von dem bereits erwähnten Dichter Markijan Šaškevyč und seinen Kameraden Jakiv Holovaćkyj (1814—1888) und Ivan Vahylevyč (1811—1866). Im geistlichen Seminar schon hielten sie fest zusammen, und sie begannen als erste Zöglinge miteinander ukrainisch zu sprechen. Man nannte sie deshalb unter den Zöglingen „Ruśka Trijcja“ (Ukrainische Dreieinigkeit). Von der „Ruśka Trijcja“, und zwar von M. Šaškevyč, ging die Initiative aus, auch die Kirchenpredigten in Lemberg in ukrainischer statt in polnischer Sprache, wie es bis dahin üblich war, zu halten. Das war für die damalige Zeit ein großes Wagnis, das die jungen Studenten viel Selbstüberwindung kostete.

Wie Šaškevyč so beschäftigten sich auch seine beiden Kameraden und ihre Anhänger neben der ukrainischen Geschichte und Sprache auch mit Ethnographie und erwarben sich auf diesem Gebiete bedeutende Verdienste. In die Spuren der „Ruśka Trijcja“ traten die Priester-Dichter Antin Mohylnyćkyj (1811—1873), Dichter und Schriftsteller Mykola Ustijanovyč (1811—1885) sowie Hryhorij Ilkevyč (1803—1841); der letztere erwarb sich vor allem einen Ruf als Sammler ukrainischer Volkslieder.

Das Streben der jungen Enthusiasten stand unter dem starken Einfluß der Romantik und des Wiedererwachens der Ideen in der Literatur sowie der liberaldemokratischen Ideale im volksgemeinschaftlichen Leben der anderen Slaven, besonders der Čechen und Serben. Nicht fremd war Šaškevyč und seinen Kameraden die ukrainische Literaturbewegung in Rußland. Von dort kamen zu ihnen die Schriften von Ivan Kotljarevśkyj (1769—1838), Hryhorij Kvitka (1778—1843), Amvrosij Metlyńśkyj (1814—1870), Mychajlo Maksymovyč (1804—1873) und Taras Ševčenko (1814—1861), aus denen sie neue kräftige Impulse für ihre geistige und literarische Arbeit empfingen.[10]

Wie zum Hohne stellte sich diesen ukrainischen national-literarischen Bestrebungen niemand anders als der Metropolit Michael Levyćkyj in den Weg, derselbe, der als Peremyšler Bischof die Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung und Kultur gegründet hatte. Er verteidigte das ukrainische Volk bei der Wiener Regierung energisch gegen die polnischen Verleumdungen und hätte gern dessen Aufstieg gesehen; daß aber die ukrainische Literatur sich der einfachen Volks-

[10] *M. Handelsman* stellt in seiner bereits zitierten Arbeit die Anfänge der ukrainischen nationalen Wiedergeburt in Galizien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als ein Produkt der polnischen national-revolutionären Propaganda dar. Die junge ukrainische Intelligenz habe ihr Nationalbewußtsein erst unter dem Einfluß der polnischen Demokratie und der von ihr ausgegebenen Losungen erlangt. Allerdings blieb die polnische Propaganda nicht ohne geistige und moralische Wirkung auf die Ukrainer; jedoch kann sich ihre Rolle dabei nicht mit der Wirkung der čechischen und serbischen Literatur oder gar der Literatur der russischen Ukraine messen.

sprache bedienen sollte, konnte der Metropolit weder verstehen noch zulassen. Die jungen Schriftsteller sollten seiner Forderung gemäß nur die kirchenslavische Sprache gebrauchen. Seinem Eingreifen ist es zuzuschreiben, daß der erste ukrainische Almanach „Zorja" im Jahre 1835 von der Zensur konfisziert wurde und der Almanach „Rusalka Dnistrova" bei dem Transport von Budapest nach Wien festgehalten wurde.[11] Von 1000 Exemplaren trafen in Lemberg nur 200 ein, sie sind heute eine bibliographische Seltenheit.

Noch lange konnten die unierten geistlichen Würdenträger den Zeitgeist weder verstehen noch sich mit ihm versöhnen. Mit einer besseren Sache würdigen Begeisterung bekämpften sie die ukrainische Volkssprache, um an ihrer Stelle „jazyčije" (ein Sprachgemisch) zur Literatursprache zu machen. Der niedere Klerus dagegen folgte, soweit er nicht dem Russophilismus verfallen war, der Tradition der „Ruśka Trijcja".

Elf Jahre nach dem Erscheinen der „Rusalka Dnistrova", nämlich im Jahre 1848, begann eine neue Phase des geschichtlichen Lebens des ukrainischen Volkes in Galizien. Zuerst wurde durch das kaiserliche Patent vom 17. April der Frondienst abgeschafft, und weitere Regierungsverfügungen wie auch die Entwicklung in der österreichischen Monarchie verliehen dem ukrainischen Volke die Möglichkeit, sich politisch zu organisieren und auch öffentlich seine Forderungen aufzustellen. Es war kein Zufall, daß die erste ukrainische politische Zentralorganisation, die „Holovna Ruśka Rada", am 2. Mai im Saale der Konsistorialversammlung bei der Kirche des hl. Georg gegründet wurde, denn ihre Idee ging vom Klerus aus; die Geistlichen waren die Führer, die dem ukrainischen politischen Handeln den Weg wiesen. Allerdings war die Losung, die Pater Vasyl Podolyńskyj (1815—1876) in seiner polnisch geschriebenen Broschüre „Słowo przestrogi" (Ein Wort der Mahnung) ausgab, nämlich die staatliche Selbständigkeit der Ukraine anzustreben, noch verfrüht. Sie fand damals in der Öffentlichkeit keinen Widerhall; die Ukrainer fühlten sich zu glücklich unter der österreichischen Obhut.

III.

Die Ukrainer und Österreich.

Die galizischen Polen kamen unter Österreichs Herrschaft mit dem Plan, sich bei der nächsten passenden Gelegenhiet wieder von der Monarchie loszureißen und Galizien mit den übrigen polnischen befreiten Provinzen zu einem unabhängigen Staate zu vereinigen. Der polnische Adel, die Intelligenz und die Geistlichkeit trieben dauernd irredentistische Propaganda, die den österreichischen Behörden bis 1863 viel zu schaffen machte.

Die Ukrainer dagegen segneten das Los, das sie unter die Vormundschaft der Habsburger geführt hatte. Mit dem Gefühl der Dankbarkeit für Österreich verband der ukrainische Klerus wie auch die Bauernschaft eine unbegrenzte Loyalität gegenüber dem Habsburgerthrone, und wies alle Verführungen der polnischen Propaganda, die sie gegen die Regierung und gegen die Deutschen einnehmen sollten, zurück. Die Stimmung unter den Ukrainern war den österreichischen Regierungsstellen genehm, und sie begünstigten sie lange Zeit hindurch.

Diese freundliche Haltung wurde jedoch nicht zur Richtschnur der zukünftigen österreichischen Politik gegenüber den Ukrainern. Im Laufe der 146 Jahre der Zugehörigkeit Galiziens zur österreichischen Monarchie machte Österreichs ukrainische Politik verschiedene Veränderungen und Wandlungen durch.

Das goldene Zeitalter für die Ukrainer in Galizien in nationaler und wirtschaftlicher Hinsicht stellte eigentlich nur die Regierungszeit Maria Theresias

[11] „Rusalka Dnistrova" wurde, um die galizische Zensur, die schon 1835 ihre Abneigung gegenüber der ukrainischen Volkssprache offenbarte, zu vermeiden, in Budapest gedruckt.

und Josephs II. dar. Leopold II. änderte schon im zweiten Monat seiner Regierung die bisherige Richtung der galizischen Verwaltung und leitete sie in die Bahnen der Wiederherstellung solcher Zustände, die dem polnischen Adel seine sozialen und nationalen Vorrechte sicherten. Eine wahre Niederlage erlitten die Ukrainer durch Beseitigung der ukrainischen Sprache aus Volks- und Mittelschulen im Jahre 1792; durch die Gubernialverordnung vom 9. Februar desselben Jahres wurde sogar den ukrainischen Priestern das Recht, die ukrainischen Kinder im Katechismus zu unterrichten, genommen und dem polnischen Klerus übertragen.

Noch weitere Zugeständnisse wurden den Polen durch Kaiser Franz I. gemacht. Die Aufstände von 1830/31 und 1846 und in Verbindung damit die Verstärkung der polnischen revolutionären Propaganda unter der galizischen Bevölkerung zwangen aber die Wiener Regierungskreise, ihre Einstellung zum ukrainischen Element wieder im günstigen Sinne zu ändern.

Unter dem Einfluß des Grafen Franz Stadion erwog die österreichische Regierung das Projekt, Galizien in zwei Gebiete, ein westliches polnisches und ein östliches ukrainisches zu teilen. Konkreten Ausdruck fanden diese Absichten zuerst in der kaiserlichen Entscheidung vom 27. Februar 1847, später in der kaiserlichen Verordnung vom 13. Oktober desselben Jahres, welche die Vorbereitungsarbeiten zu dieser Reform einleitete. Am 19. Juni 1848 wurde die Teilung Galiziens vom Hofe genehmigt; Galizien sollte aus zwei Gubernien bestehen, einem westlich des Flusses San gelegenen mit der Hauptstadt Krakau und einem östlich des San mit der Hauptstadt Lemberg.[12] Dem letzteren Gubernium sollte auch die Bukowina angehören, die bis zum Jahre 1849 mit Galizien vereinigt war.

Den breiten Massen des ukrainischen Volkes mangelte es an politischer und nationaler Reife, um die Bedeutung der kaiserlichen Akte, die übrigens nie verwirklicht wurden, zu verstehen. Alle ihre Sinne waren nur von der reellen Errungenschaft, d. i. der Aufhebung des Frondienstes erfüllt.

Im Zusammenhange mit der Einführung der Verfassung in Österreich wurde in Lemberg am 2. Mai 1848 die „Holovna Ruśka Rada" gebildet; an ihre Spitze stellte man den späteren Nachfolger des Metropoliten M. Levyćkyj — Bischof Hryhorij Jachymovyč. Nachdem sie in ihrem ersten Aufrufe an das ukrainische Volk am 15. Mai die Richtlinien für ihre zukünftige Tätigkeit angegeben hatte, richtete sie an das Volk auch die Aufforderung, „so wie bis jetzt ungebrochene Treue gegenüber dem allergnädigsten konstitutionellen Kaiser und König Ferdinand I. in der festen Überzeugung zu halten, daß unter der starken Obhut Österreichs unsere Rechte und unser Volkstum sich stärken und seine Kräfte zu entfalten die Möglichkeit haben werden". Seine loyale Stellung und die Dankbarkeit Österreich gegenüber bekräftigte das ukrainische Volk auch mit der Tat. Zwar war es der polnischen lokalen Verwaltung gelungen, die Ukrainer an der Bildung bedeutender Abteilungen der Nationalgarde zu hindern,[13] dafür organisierten diese ein Bataillon Gebirgsschützen und ein freiwilliges Regiment, die sich an der Bekämpfung der magyarischen Revolution beteiligten.[14]

---

[12] *M. Lozynśkyj:* Die Wiederherstellung des Königreiches Halytsch-Wolodymyr. Lemberg 1918. — *I. Krevećkyj:* Sprava podilu Halyčyny in „Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Ševčenka". Bde. 103—107.

[13] *I. Krevećkyj:* Proby organizaciji ruśkych nacijonal'nych gvardij v Halyčyni 1848—1849 r. r. in „Zapysky N. T. im Š.", Bd. 113.

[14] *I. Krevećkyj:* Batalijon ruśkych hirśkych stril'civ 1849—1850 in „Zapysky N. T. im. Š.", Bd. 107, S. 57—72. — *Desselben:* Oboronna organizacija ruśkych selan na halyćko-uhorśkim pohranyču v 1849—49 r. r. in „Zapysky N. T. im. Š.", Bd. 63, S. 1—26, und Bd. 64, S. 27—58. — *M. Andrusjak:* Proby organizuvannija

Aber dies Bündnis Österreichs und der Ukrainer währte nicht lange. Der österreichischen Regierung war die Zusammenarbeit mit den kulturell und wirtschaftlich stärkeren Polen bequemer, um so mehr als sich diese, nachdem sie sich von der Aussichtslosigkeit ihrer separatistischen Bestrebungen überzeugt hatten, allmählich mit dem Grundsatz der realen Politik versöhnten.

So hörte das ukrainische Element für lange Zeit auf, in der österreichischen Innenpolitik eine Rolle zu spielen. Seine Wünsche wurden in Wien nicht mehr gehört.[15]

Auch die Rückkehr Österreichs zum konstitutionellen Leben in den 60er Jahren brachte den Ukrainern in politischer Hinsicht keine Besserung ihrer Lage. Artikel 19 der österreichischen Staatsgrundgesetze vom 21. Dezember 1867 besagte zwar, daß alle Sprachen vor dem Gesetz der Monarchie gleichberechtigt seien, aber in Galizien hatte dieses Gesetz keine Rechtskraft. Wien hatte die galizische Verwaltung den Polen für ihre Unterstützung der Regierung im Parlament ausgeliefert. Die polnische Sprache wurde zur Amtssprache,[16] die Statthalter bestellte man nur aus der Mitte des polnischen Adels, und seit 1871 erhielten die Polen auch einen offiziellen Vertreter bei der Krone in der Person eines Ministers für Galizien.

Nachdem die Regierung es zugelassen hatte, daß die Polen eine so starke Position in der Monarchie einnehmen konnten, mußte sie sich hüten, es mit ihnen zu verderben. Und wenn sie endlich gezwungen war, der ukrainischen Frage näherzutreten, so tat sie dies schüchtern und zog sich unter jedem stärkeren polnischen Druck davon zurück. Einige Jahre vor dem Weltkriege nahm die Regierung die Ordnung der ukrainischen Angelegenheiten im Sinne der Verselbständigung des ukrainischen Volkes etwas energischer in Angriff, wahrscheinlich in Erwägung des bevorstehenden Kampfes mit Rußland.

Aber dieser Versuch war zu spät unternommen, und Früchte konnten die Ukrainer nicht mehr ernten. Ungeachtet dessen stand das ukrainische Volk bedingungslos auf seiten der österreichischen Monarchie gegen Rußland als seinen Erbfeind. Zum Kampfe gegen das Zarentum wurde sogar eine ukrainische Freiwilligenlegion unter dem Namen: Ukrajinški Sičovi Stril'ci aufgestellt.[17] Dies alles verhinderte es jedoch nicht, daß Kaiser Franz Josef I. am 4. November 1916, am Vorabend der Proklamation des selbständigen polnischen Staates ein Handschreiben erließ, in dem die Erweiterung der galizischen Autonomie oder mit anderen Worten die Auslieferung Galiziens und somit der Ukrainer an den polnischen Staat in Aussicht gestellt wurde.

---

halyćko-ukrajinśkoho vijśka 1849—1849 r. r. in „Litopyś Červonoji Kalyny", Lemberg 1932, Heft III.

[15] *Theodor v. Sosnosky* versieht (Die Politik im Habsburgerreiche, Berlin 1912, I, S. 275) diese Einstellung der österreichischen Politik mit folgendem Kommentar: „Man hätte nun denken sollen, die Regierung werde ihnen (d. i. den Ukrainern) für ihre Haltung in den Revolutionsjahren dankbar sein und sich ihrer Rechte annehmen; aber just das Gegenteil geschah: nicht die loyalen Ruthenen, sondern die revolutionären Polen wurden belohnt und die Ruthenen mußten diesen Lohn bezahlen — ebenso wie man es mit den kaisertreuen Kroaten und den revolutionären Magyaren getan hatte; es war die alte zwar nie bewährte, aber stets geübte Praxis der österreichischen Regierung, die Frondeure zu bevorzugen und die Getreuen zurückzusetzen."

[16] Leon Biliński, der mehrmalige österreichische Minister, erwähnt in seinen Memoiren: Wspomnienia i dokumenty 1846—1919, Warschau 1924, S. 19, daß dies auf Wunsch des Kaisers geschah und bemerkt dazu: „Dies war die größte Tat für Polen des großmütigen Kaisers Franz Joseph, das war unsere magna charta. In unsere Hände legte man für immer die Verwaltung unseres Landes."

[17] *O. Dumin:* Istorija legijonu Ukrajinśkych Sičovych Stril'civ. Lemberg 1936.

IV.

Das Ukrainertum am Scheidewege.

Die Änderung der österreichischen Politik gegenüber den Ukrainern hätte vielleicht nicht einen so fatalen Eindruck auf ihre Führerschicht gemacht, wenn die ukrainischen Volksmassen gebildeter, materiell besser gestellt und von bewußten nationalen Ideen erfüllt gewesen wären, so daß sie den polnischen Bestrebungen erfolgreichen Widerstand entgegensetzen konnten. Das alles aber fehlte noch: einmal, weil sich die ukrainische Führerschicht auch in der den Ukrainern günstigen Zeit der österreichischen Herrschaft noch nicht recht konsolidiert hatte und weil sie außerdem — wie man offen zugeben muß — zu wenig aktiv war und nicht verstand, die nationale Arbeit unter den Massen zu organisieren. Sie baute mehr auf Unterstützung Wiens, als auf die eigenen Kräfte.

Die ukrainische Geistlichkeit war allerdings nur in der Abwehr, in der Aufrechterhaltung des passiven Widerstandes besonders stark: Jahrhunderte hindurch trug sie ihr Los mit dem Gleichmut des in Österreich bekannten Typs des „geduldigen Ruthenen". Wo es aber nottat, Initiative und Aktivität zu zeigen, versagte sie. In dieser Hinsicht war sie ein leiblicher Bruder der trägen unterdrückten Bauernmassen, in denen durch die jahrhundertelange Sklaverei alle aktiven Elemente zugrunde gegangen waren.

Es gab eigentlich auch eine dritte Ursache, warum die Besserung der Lage des ukrainischen Bauern bis zum Jahre 1848 nur spärliche Fortschritte machte, und das war der Aristokratismus der ukrainischen höheren Geistlichkeit. Es ist Tatsache, daß der ukrainische höhere Klerus mit wenigen Ausnahmen versuchte, die römisch-katholische Geistlichkeit nachzuahmen, sich ihre vornehmen Gewohnheiten anzueignen; ein solches Beispiel konnte den niederen Klerus weder erbauen, noch zur Tat und zur Arbeit am Volke anspornen.

Als nun die Wiener Regierung ihre freundliche Haltung gegenüber den Ukrainern seit dem Jahre 1850 grundsätzlich änderte, standen die Ukrainer ratlos da. Die erste Folge dieser Änderung war der vollkommene Stillstand des ganzen ukrainischen nationalen Lebens; die zweite verhängnisvollere war, daß die schwächeren Elemente ihre Augen nach Rußland zu wenden begannen in der Hoffnung auf dessen Unterstützung und Hilfe. Von da an nahm unter den Ukrainern die russophile Strömung ihren Anfang.

Ihr Vater ist der Geschichtsschreiber Denys Zubryćkyj (1787—1862). Er trat als erster mit der Behauptung auf, daß die Ukrainer kein selbständiges Volk, sondern ein Zweig des russischen seien und verurteilte in seinen Schriften scharf die Bestrebungen, die ukrainische Volkssprache zu vervollkommnen und in die Literatur einzuführen. Zubryćkyjs Lehre konnte sich bis zu den 50er Jahren keines Erfolges rühmen. Im Gegenteil, die politische Vertretung des ukrainischen Galizien, die „Holovna Ruśka Rada" stellte fest, daß die Ukrainer weder eine Abart des russischen noch des polnischen Volkes, sondern ein selbständiges, damals 15 Millionen zählendes Volk seien. Und sicher drückte die „Holovna Ruśka Rada" nicht nur ihre eigene Meinung, sondern die Überzeugung der ganzen ukrainischen Intelligenz Ostgaliziens aus.

Mit der Politik Wiens gegenüber den Ukrainern änderten sich auch die Anschauungen und die Einstellung der Ukrainer. Als die ukrainische Intelligenz vor die Frage gestellt wurde, entweder aus eigener Kraft ihre Nationalität gegen die polnischen Entnationalisierungsversuche zu verteidigen, oder irgendwo eine Anlehnung, gegebenenfalls auch in Rußland zu suchen, da entschied sie sich in ihrer Mehrheit für den zweiten Weg. Das bedeutet allerdings nicht, daß die ukrainische Intelligenz sich von ihrem Volkstum lossagte und in nationaler Hinsicht zum Russentum übergehen wollte, diese Absicht lag ihr fern.

„Es läßt sich mit Bestimmtheit feststellen" — schreibt in seinen Memoiren

einer der hervorragendsten ukrainischen Politiker, Rechtsanwalt Dr. Evhen Olesnyćkyj[18] — „daß es in den 60er Jahren unter der Intelligenz in der Provinz einen Russophilismus in dem Sinne wie er sich später zeigte, indem er die Selbständigkeit des ukrainischen Volkes verneinte und zur politischen und religiösen Vereinigung mit Moskau strebte, nicht gab. Russisch konnte und sprach niemand, lesen konnten es nur wenige. Alle liebten ihre ukrainische (oder, wie sie damals genannt wurde, ruthenische) Sprache, ihr ukrainisches Lied, das ukrainische Theater, ihre ukrainischen Nationaltrachten, Tänze, Sitten und Gebräuche. Daneben gab es jedoch etwas, das zu Rußland zog und es sympathisch machte. Diese Sympathie für Rußland fand ihren Weg vor allem über die Kirche. Diese beherrschte ja das ganze damalige Leben der Ukraine. Für den Ukrainer war fleißiger Kirchenbesuch und Liebe zur Kirche bezeichnend, einen Ukrainer, der nicht der Kirche angehörte und sie nicht als das erste nationale Heiligtum achtete, konnte man sich nicht vorstellen. Die ukrainische griechisch-katholische Kirche nahm aber eine benachteiligte Stellung gegenüber der römisch-katholischen Kirche ein, ihre Geistlichkeit war auf eine niedrigere Stufe herabgedrängt. Jenseits der Grenze aber war die gleiche Kirche staatlich, ihr gehörten die höchsten Würdenträger und selbst der Zar an; sie war vom Glanz der Kraft und des Ruhmes umgeben. Daß es zwischen dieser Kirche und unserer unierten Kirche dogmatische Unterschiede gab, daß sie gleichzeitig das Bollwerk der Zarenverherrlichung und des Despotismus war, das ahnten nur wenige. Die Allgemeinheit legte mehr Wert auf die äußeren Formen, die den unseren ähnlich und jedenfalls uns vertrauter als die römisch-katholischen waren, und dies war ausschlaggebend. Die Kirchensprache war bei uns dieselbe wie in Rußland. Die Kirchenbücher mit denselben Typen gedruckt, und daß man die Worte anders aussprach, davon hatten nur wenige eine Ahnung, weil die Grenze mit Brettern vernagelt war, und sie nur selten jemand überschritt. Unsere Allgemeinheit sah alles nur von weitem und das, was sie sah, sprach zu ihrem Gefühl. Unsere Geistlichkeit, damals unsere einzige Intelligenz, war katholisch, doch legte sie auf die dogmatische Seite der Religion kein großes Gewicht. Zwar war sie damals in diesem Punkte nicht zum Verrat fähig, hatte aber auch keine Lust zum Kampfe gegen die Orthodoxie für die Union."

Der Russophilismus stellte in dieser Form also mehr eine psychologische Reaktion dar gegen die Niederlage, die das ukrainische Volk nach 1851 in Österreich zu erleiden hatte, als eine bewußte national-politische Strömung. In Lemberg scharte sich allmählich um die Zeitung „Slovo" eine Gruppe, die ihre politische Tätigkeit und ihre Anschauungen auf die Lehre des Denys Zubryćkyj stützte und aus ihr alle weiteren Konsequenzen zog.

Wie bei der nationalen Wiedergeburt Ostgaliziens, so war auch jetzt in der russophilen Bewegung die Geistlichkeit führend. Hervorgetan hat sich unter ihr der berüchtigte Pater Ivan Naumovyč (1826—1891), ein fähiger Popularisator und gewandter Mann. Die Gruppe der Zeitung „Slovo" bekannte sich zum Russentum öffentlich erst im Jahre 1866. Vorher hatte sie den Konservatismus vertreten, der sich vor allem in der Bekämpfung der Neuerungen in Sprache und Schrift, die die „Narodovci", d. i. die Vertreter der nationalen Selbständigkeit des ukrainischen Volkes einzuführen bestrebt waren, äußerte.

Bis gegen Ende der 70er Jahre gelangte die russophile Bewegung zu einer Machtstellung, mit der sich die nationale ukrainische Bewegung keinesfalls messen konnte. Den geistigen Anführer des Russophilismus in Ostgalizien bildete das griechisch-katholische metropolitische Kapitel in Lemberg, allgemein „Svjatyj Jur" (hl. Georg)[19] genannt, und erst, als die russophile Bewegung einen ausgespro-

[18] Storinky z moho žyttja. Lemberg 1936, Bd. I, S. 37—39.

[19] Vom Hügel, auf dem sich der Dom desselben Namens und die Residenz des griech.-kath. Metropoliten befinden.

chen irredentistischen Charakter annahm,[20] zog es sich von ihr zurück. Aber auch nachher galt der „Svjatyj Jur“ als Bollwerk der Reaktion und entschiedener Feind der Reformen von Schrift und Sprache im Sinne der ukrainischen nationalen Forderungen. Die Verhältnisse auf dem Berge des „Svjatyj Jur“ änderten sich erst, als dort der Metropolit Graf A. Šeptyćkyj einzog. Kurz vor dem Kriegsausbruch war die russophile Partei zu einem unbedeutenden Häuflein zusammengeschrumpft. Ihre Überreste fanden sich nur noch in den rückständigsten Gegenden Ostgaliziens.

V.

Ostgalizien, das ukrainische Piemont.

Bei der allgemeinen geistigen Niedergeschlagenheit und Mutlosigkeit, die die Ukrainer ergriffen hatte, als Österreich die ukrainische Karte im politischen Spiele im Nord-Osten der Monarchie aufgegeben hatte und angesichts des Widerstandes der Russophilen, konnte sich die „Narodovci“-Gruppe, die die ethnische Verbundenheit mit dem Russentum verneinte und das Volk aus eigener Kraft heben wollte, nur mit Schwierigkeit einen Weg bahnen.

Der Anfang ihrer Organisation ging von der in Lemberg im Jahre 1861 gegründeten Gesellschaft „Moloda Ruś“ mit ihrem Wochenblatt „Večernyci“ aus, das sich nur wenig mehr als ein Jahr halten konnte. Charakteristisch für die „Narodovci“-Bewegung war, daß in ihr nicht mehr die Geistlichkeit führte, sondern die Laien, in erster Linie die Universitätsjugend. Nach dem Beispiel der „Moloda Ruś“ entstanden in der Provinz unter der Gymnasial- und Lehrerseminarjugend Aufklärungsverbände „Hromady“, auch „Kružky“ genannt. Die „Moloda Ruś“ fungierte halblegal, die provinzionellen „Hromady“ waren geheime Organisationen, in die man nur in ukrainisch-nationaler Hinsicht ganz sichere Mitglieder nach einer Probezeit und Ablegung eines Schwures aufnahm.

Es war der Ehrgeiz jeder „Hromada“, eine große Bibliothek vor allem der Werke, die die ukrainische Geschichte und überhaupt die Ukraine betrafen oder solcher, die der Schuljugend verboten waren, zu besitzen.[21] Die Mitglieder der „Hromada“ kamen wöchentlich zu Versammlungen, die gemeinsamem Lesen oder Referaten aus der ukrainischen Geschichte oder Literatur gewidmet waren, zusammen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts machte sich in den „Hromady“ mehr Interesse für soziale und ökonomische Fragen mit antiklerikalen Tendenzen bemerkbar. Manche dieser geheimen Organisationen gaben geheime handgeschriebene oder hektographisch hergestellte Blätter heraus.

Über die Geschichte der „Hromady“ ist bis jetzt wenig veröffentlicht. Es ist nur bekannt, daß sie in fast allen ostgalizischen Städten, in denen es ukrainische oder polnische Gymnasien oder Lehrerseminare gab,[22] bestanden. Zu den

---

[20] Dies entdeckte zum erstenmal der Strafprozeß der Ol’ha Hrabaŕ und Genossen im Jahre 1882. Von ihm schrieb I. Franko (Moloda Ukrajina, Lemberg 1910, Teil I, S. 30): „Der Prozeß der Ol’ha Hrabaŕ war der erste kräftige Luftzug, der die Luft reinigte; der galizische Russophilismus mußte ohne Maske vor die Welt treten, und zeigte sich ihr in seiner ganzen häßlichen Nacktheit.“

[21] Da es an einem Handbuche der ukrainischen Geschichte in ukrainischer Sprache mangelte, benutzten die „Hromaden“ bis fast zu Ende der 80er Jahre das deutsche Werk von Engel: Geschichte der Ukraine und der ukrainischen Cosaken, wie auch der Königreiche Halitsch und Wladimir. (Vgl. *Olesnyćkyj:* a. a. O., Bd. I, S. 89, und O. *Barvinśkyj:* Spomyny z moho žyttja, Bd. I, S. 55.)

[22] Das erste Gymnasium mit ukrainischem Sprachunterricht entstand 1874 in Lemberg, weitere in Peremyšl 1887, in Kolomea 1893, in Tarnopol 1898, in Stanislaus 1905. Außerdem gab es ukrainische Parallelklassen auf den polnischen Gymnasien in Berežany und Stryj. Lehrerseminare gab es in Ostgalizien 8; sie hatten utraquistischen Charakter.

stärksten „Hromady" zählten die Lemberger, Tarnopoler und Stanislauer.[23] Die „Hromada" in Drohobyč soll angeblich der bekannte Dichter und Publizist Ivan Franko (1856—1916) gegründet haben. Diese Überlieferung scheint aber nicht den Tatsachen zu entsprechen.[24]

Diese Schülervereinigungen waren eben die Quellen, aus denen die noch in den 60er Jahren ungemein schwachen Narodovci-Lager neue Kräfte zogen, um gegen Ende des 19. Jahrhunderts Ostgalizien in ein ukrainisches Piemont zu verwandeln. Denn wenn auch in Galizien die politische Vorherrschaft den Polen ungeteilt gehörte, so gab doch die österreichische Konstitution den Ukrainern gewisse Möglichkeiten für kulturelle und wirtschaftliche Tätigkeit und Entwicklung. Anders war es in der russischen Ukraine. Die nationale Wiedergeburt begann dort um ein halbes Jahrhundert früher als in Ostgalizien, und zwar im Jahre 1798, in welchem Kotljarevśkyjs Travestie der Äneis erschien. Jedoch konnte das dortige Ukrainertum keine Fortschritte für sich buchen, da es rechtlich wie faktisch durch das geheime Zirkular des Ministers Valuev vom Jahre 1863 und den Ukas des Zaren vom 31. Mai 1876 proskribiert war und jede Tätigkeit im nationalen Sinne als Hochverrat gestempelt wurde.

Die ukrainischen Gelehrten und Schriftsteller der russischen Ukraine waren gezwungen, entweder russisch zu schreiben oder ihre literarischen Erzeugnisse nach Ostgalizien zu schicken, was natürlich mit einem Risiko in jeder Hinsicht verbunden war. Von einer politischen und wirtschaftlichen Aufklärung und Organisation der ukrainischen Massen auf legalem Wege konnte unter diesen Umständen keine Rede sein.

Während nun im russischen Reiche das Ukrainische in Wort und Schrift mit Acht und Bann belegt war, hatte die ukrainische Sprache in Galizien, wenn sie auch aus Ämtern und Behörden entfernt worden war, freies Feld zur Betätigung. Infolge der ungünstigen äußerlichen Verhältnisse wurde nun nicht der Stamm der ukrainischen Nation, die russische Ukraine, vom Schicksal berufen, die allgemeinen nationalen und kulturellen Werte zu schaffen, sondern einer ihrer Zweige — die galizische Ukraine.[25]

Bezeichnend für die Schwäche der ukrainischen Bewegung in Ostgalizien in den Anfängen der nationalen Wiedergeburt ist die Geschichte der ukrainischen Presse. Das Wochenblatt „Večernyći" konnte sich kaum anderthalb Jahre hindurch halten. Auch sein Nachfolger „Meta" hatte nur eine Lebensdauer von fünf Monaten. Desgleichen war der von Kost' Horbal gut redigierten Zeitung „Nyva" kein langes Bestehen beschieden.[26] Aber in der zweiten Hälfte der 60er Jahre gewinnt die ukrainische Presse festeren Boden unter den Füßen. Die Zeitschrift „Pravda" erschien bereits vier Jahre (1867—1870), dann stellte sie ihr Erscheinen bis 1872 ein, und erschien seit dem wieder bis 1878. Zwei Jahre danach nahm die Zeitung „Dilo", die bis 1888 dreimal wöchentlich und seit dieser Zeit täglich herausgegeben wurde, ihre Stelle ein. Das „Dilo" besteht bis heute und wird als der Patriarch der ukrainischen Presse betrachtet.

Seit 1864 gab der Verein „Ruśka Besida" der ukrainischen Bewegung in Ostgalizien die Richtung an. Wenn auch die „Ruśka Besida" nicht den Charakter eines politischen Vereins, sondern mehr den eines Klubs trug, so gewann sie doch in kurzer Zeit eine autoritäre Stellung innerhalb der ukrainischen Intelligenz. Seitdem traten an die Spitze des ukrainischen Lebens die Universitätsprofessoren Omelan und Oleksander Ohonovśkyj wie auch die Gymnasiallehrer. Von

[23] *I. Franko:* Narys istoriji ukrajinśko-ruśkoji literatury. Lemberg 1910, S. 163.

[24] Vgl. *I. Franko:* Ruteńci. Lemberg 1913, S. IV—V.

[25] *M. Lozynśkyj:* Halyčyna v žyttju Ukrajiny. Wien 1916.

[26] *Franko:* Istorija ukr.-ruś. lit., S. 166—167.

diesen sind vor allem zu erwähnen: Julijan Romančuk, der spätere langjährige Abgeordnete im österreichischen Reichsrat und im galizischen Landtag, dann Anatol Vachnjanyn, Kost' Horbal, Oleksander Borkovśkyj, Damjan Hladylovyč, Kost' Lučakivśkyj und Oleksander Barvinśkyj. Es gab freilich unter den Führern des galizischen Ukrainertums auch Geistliche, wie Stepan Kačala, Danylo Tanjačkevyč und Oleksander Stefanovyč, aber dieser Stand als solcher nahm nicht mehr die Stelle ein, die er früher innegehabt hatte. Die Geistlichkeit verstand auch selbst gut die Erfordernisse der Zeit und trat die Führung gerne den Laien ab.

Die neuen ukrainischen Führer nahmen die Sache der Volksaufklärung energisch in Angriff; in der Politik aber folgten sie denselben Tendenzen wie ihre Vorgänger. Sie versuchten mit allen Mitteln, den Kampf mit den Polen abzuschwächen und sich mit ihnen zu verständigen. Die Einigungsvorschläge von Julijan Lavrivśkyj im galizischen Landtag im Jahre 1869, der erklärte, daß die Ukrainer die Teilung Galiziens nicht anstreben und es als „gemeinsames Land" betrachten, wie auch die späteren Einigungsversuche von Julijan Romančuk und Oleksander Barvinśkyj in den 90er Jahren zur Zeit der Statthalterschaft des Grafen Badeni zeigten zweifellos eine große Friedensneigung der „Narodovci".

Neuen Schwung bekam der Kampf um die politische Gleichberechtigung Ende der 90er Jahre, als an Stelle der Professoren die Rechtsanwälte, wie Evhen Olesnyćkyj, Kost' Levyćkyj, Evhen Petruševyč u. a. sich an die Spitze der national-demokratischen Partei (die 1899 aus dem Narodovci-Lager entstand) stellten und Kyrylo Trylovśkyj mit Lev Bačynśkyj in der um 1890 gebildeten Radikalen Partei die Führung übernahmen.

Die politischen Errungenschaften der „Narodovci" bis 1900 waren im allgemeinen gesehen mäßig, man kann ihnen auf dem Gebiete weder zu große Initiative noch große Angriffslust nachsagen. Dagegen hatten sie sich um den Ausbau des Kultur- und Wirtschaftslebens der ukrainischen Volksgemeinschaft große Verdienste erworben. Nach der „Prośvita" ist im Jahre 1873 die Ševčenko-Gesellschaft gegründet worden, 1883 die Handelsgesellschaft „Narodna Torhovla", 1891 die Versicherungsgesellschaft „Dnister" — Institutionen, die zu einem Bollwerk der ukrainischen Bewegung wurden und als seine Organisationszentren bis zum Weltkriege Hervorragendes geleistet haben. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts bedeckte sich Ostgalizien mit einem dichten Netz von Volkslesehallen, wirtschaftlichen und Turnvereinen. Die ukrainische Presse entwickelte sich auf das günstigste; das ukrainische Privatschulwesen machte große Fortschritte. Die Ukrainer wurden zu einem Faktor, mit dem die Polen und die Zentralregierung in Wien rechnen mußten.

Die neue ukrainische nationale Bewegung schlug auch den Russophilismus an allen Punkten des öffentlichen Lebens.

Nicht wenig hat hierzu auch die Stellung der bischöflichen Kapitel in Lemberg und Peremyšl' beigetragen. Dem Lemberger Metropoliten wie auch den Peremyšler Bischöfen selbst kann man keinen Vorwurf des Russophilismus machen, aber in ihren Beratungskörpern herrschte ein den ukrainischen nationalen Bestrebungen äußerst feindlicher Geist. Die Domherren sahen in ihnen nichts anderes, als eine maskierte atheistische Bewegung, die unter der Leitung des Freimaurertums die Vernichtung der Kirche und der Religion anstrebte. Die Volkssprache in der Literatur und die phonetische Schreibweise, was übrigens lange Zeit hindurch ein hauptsächliches Merkmal der ukrainischen Bewegung bildete, waren nach Ansicht der meisten Domherren und Prälaten Einfälle von Sendboten der Hölle. Da ihrerseits auch die Russophilen die lebendige ukrainische Volkssprache und die Phonetik bekämpften, gingen diese zwei Partner lange Zeit zusammen.

Daß die beiden Kapitel überhaupt zu Mittelpunkten der Feinde der ukrainischen nationalen Wiedergeburt und der Reaktion werden konnten, ist auf die Charakterschwäche oder die Absonderung des Lemberger Metropoliten und der Peremyšler Bischöfe zurückzuführen. Noch der Metropolit Lytvynovyč trat ziemlich tatkräftig sowohl gegen den Russophilismus, als auch gegen reaktionäre Übergriffe der Kapitel überhaupt auf. Seine Nachfolger, die Metropoliten Osyp Sembratovyč, Sylvester Sembratovyč und Julijan Kujilovśkyj standen „der Politik" fern, und in Angelegenheiten der Sprache und Phonetik ließen sie ihren Beratern freie Hand. Erst seit dem Besteigen des Metropolitenstuhles durch den Grafen Šeptyćkyj zog auf dem „Svjatyj Jur" ein anderer Geist ein.

VI.

Der Metropolit Andrej Graf Šeptyćkyj.

Die Zeit, in welcher an der Spitze der griechisch-katholischen Kirche Andrej Graf Šeptyćkyj steht, wird in ihre Geschichte als die neue Ära ihrer Kräftigung und der gegenseitigen neuerlichen Annäherung von Geistlichkeit und Volk eingehen. Mit seiner Inthronisation auf dem Metropolitenstuhl in Lemberg am 17. Januar 1901 nahm eine starke Persönlichkeit die Leitung dieser Kirche in die Hand, besorgt nicht nur um das Seelenheil ihrer Gläubigen, sondern nicht weniger um die kulturelle, politische und wirtschaftliche Hebung ihres Volkes; kein leidenschaftsloser Eremit, für den die Bestrebungen der ukrainischen Nation nach Selbstbestimmung gleichgültig waren, sondern ein Mann, der ihre Förderung als eine religiöse und moralische Pflicht betrachtete.

Šeptyćkyj überbrückte zunächst die Kluft, die zwischen dem ukrainischen Volke und seiner kirchlichen Führung gähnte: er bereitete auch dem doppelsinnigen Spiele des „Svjatyj Jur" ein Ende, der einerseits gleichsam eine Lanze für die Union brach und andererseits durch seine feindliche Stellung zu den ukrainischen Volksbestrebungen und politischen Aspirationen eine Verwirrung im ukrainischen Volke angerichtet hatte, was in letzter Konsequenz der russischen Propaganda und nationalen Apostasie einen günstigen Boden bereitete.

Gegenüber der russischen politischen und kirchlichen Propaganda verblieb Metropolit Šeptyćkyj nicht nur in der Verteidigung, sondern er ging selbst zum Angriff vor und stellte ihr eine Aktion der Gewinnung der Ukrainer in Rußland für die unierte Kirche entgegen. Im Jahre 1907 reiste er zu diesem Zwecke geheim nach Rußland.[27] Als Mitglied des österreichischen Herrenhauses erhob er oft seine Stimme vor diesem Forum in der Verteidigung der ukrainischen Interessen.

Seinen Bemühungen und auch seinen Mitteln verdanken ihre Entstehung und Bestehen: das wissenschaftliche Studieninstitut, die ukrainische Kirchengeschichtliche Mission in Rom, die ukrainische landwirtschaftliche Schule in Myłowanje, das ukrainische Volkskrankenhaus in Lemberg und das Ukrainische Nationalmuseum in Lemberg. Außerdem flossen und fließen jährlich aus der Privatschatulle des Metropoliten reichliche Zuwendungen für kulturelle und charitative Einrichtungen. Mit dem Nationalmuseum, in dem bis jetzt zirka 90 000 Gegenstände aus der byzantinischen Kunst, Archäologie und Volkskunde gesammelt wurden, machte er dem ukrainischen Volke ein Geschenk, dessen er sich vor der Kulturwelt nicht zu schämen braucht.

Das zaristische Rußland sah in dem Metropoliten Šeptyćkyj ihren gefährlichsten Widersacher. Die russische Presselegende stempelte ihn zum Mitglied

[27] *P. Werhun:* Metropolit Šeptyćkyj und die griechisch-katholische (unierte) Kirche der Ukraine, in der Sammlung: Leben und Wirken des Metropoliten Andreas Graf Scheptyćkyj von Lemberg. Glogau o. J., S. 16.

des Verschwörerkreises um den Erzherzog Franz Ferdinand, der angeblich die Zertrümmerung des russischen Reiches beabsichtigte, wobei aus den ukrainischen Provinzen Rußlands ein Königreich gebildet werden sollte. Als nun die russische Armee Anfang September 1914 Ostgalizien eroberte und in Lemberg einmarschierte, hatten die russischen Behörden die Verhaftung des Metropoliten und die Verschickung nach Rußland angeordnet. Fast drei Jahre schmachtete Graf Šeptyćkyj im Kloster zuerst in Suzdal', dann in Jaroslavl' in strengster Abgeschlossenheit. Erst der Ausbruch der russischen Revolution im Jahre 1917 gab ihm die Freiheit wieder.

Mit der Heimkehr Šeptyćkyjs beginnt die jüngste Phase der nationalen Wiedergeburt der galizischen Ukraine. Eine eingehende Behandlung der Rolle der Geistlichkeit im ukrainischen Freiheitskampf (1917—1923) soll jedoch einem weiteren Beitrage vorbehalten bleiben.

Chronik.

Die orthodoxe Kirche des Ostens in der Čechoslovakei.

Die Beziehungen der Čechen zur Ostkirche sind eigentlich so alt wie die Geschichte des Christentums bei ihnen überhaupt. Die ersten geschichtlich feststellbaren Einflüsse des Christentums auf dem Gebiet der heutigen Čechoslovakei sind die Errichtung einer christlichen Kirche durch den Slavenfürsten Pribina in Neutra in der Slovakei um das Jahr 829 und die Taufe der 14 böhmischen Herzöge in Regensburg im Jahre 845. Danach versuchte der Fürst des sogenannten Großmährischen Reiches, Rostislav (846—870), sich dem mit der Christianisierung von Deutschland her verbundenen deutschen Einfluß zu entziehen, indem er Beziehungen zur Ostkirche anknüpfte. Im Jahre 862 beschickte er den oströmischen Kaiser Michael III. und erbat sich von diesem Glaubensboten, die der slavischen Sprache mächtig wären. Schon im folgenden Jahre schickte Kaiser Michael nach Übereinkunft mit dem damaligen Patriarchen Photios von Konstantinopel die beiden Brüder Konstantin und Methodius aus Saloniki nach Mähren, um dort das Christentum in slavischer Sprache zu verkünden.

Ihre Mission hatte zwar zunächst Erfolg, stieß aber sehr bald auf den entschiedenen Widerstand der deutschen Bischöfe, die sich ihr Einflußgebiet nicht entziehen lassen wollten. Bezeichnenderweise unterwarfen sich die beiden Brüder schon sehr bald der Jurisdiktion von Rom, so daß der Kampf nur noch um die slavische oder lateinische Kirchensprache geführt wurde. Konstantin starb schon 868 in Rom, nachdem er dort kurz zuvor in ein Kloster eingetreten war und den Namen Cyrill angenommen hatte. Sein Bruder Method wirkte noch weiter in Mähren. So taufte er im Jahre 873 den böhmischen Fürsten Bořivoj mit seiner Gemahlin, der hl. Ludmila, der Großmutter des 929 ermordeten hl. Wenzel. Nach seinem Tode im Jahre 885 fiel jedoch alle Macht wieder dem deutschen Bischof Wiching von Neutra zu. Der Einfluß der beiden slavischen Glaubensboten ist also im ganzen als ein vorübergehender zu betrachten, wenn auch das Verlangen nach slavischen Gottesdiensten im Laufe der nächsten Jahrhunderte immer wieder auftauchte.

Noch einmal im Laufe der Geschichte versuchten dann die Čechen, sich an die Ostkirche anzuschließen. Im Jahre 1451 schickte der hussitische König Georg von Poděbrad den Priester Konstantin Angelikus nach Konstantinopel, um der Byzantinischen Kirche das Bekenntnis der Hussiten zu erklären und den Wunsch der Čechen zum Ausdruck zu bringen, sich mit der oströmischen Kirche zu vereinigen. Diese Verhandlungen wurden jedoch damals durch den Fall Konstantinopels im Jahre 1453 für immer unterbrochen.

Es dauerte wieder über 400 Jahre, bis in einigen Vertretern des čechischen Volkes erneut der Wunsch erwachte, sich an die Ostkirche anzuschließen. Dieser Wunsch entsprang ähnlich wie 1000 Jahre zuvor politischen Gründen und ist aufs engste mit der panslavistischen Bewegung verknüpft. So wie damals einige panslavistische Čechen bereit waren, zugunsten des Russischen auf ihre eigene Sprache zu verzichten, um ein einheitliches slavisches Reich zu schaffen, so tauchte auch der Gedanke auf, das Slaventum kirchlich zu einigen. Da Rußland zu dieser Zeit das Ziel des panslavistischen Sehnens

war und die Russen der orthodoxen Kirche angehörten, sollte also diese Kirche in Zukunft alle Slaven umfassen.

Im Jahre 1863 wurde in Prag von den čechischen Politikern Sladkovský, Grégr, Rieger und Brauner eine orthodoxe Gruppe gegründet, die sich aber noch nicht zu einer richtigen Religionsgemeinde zusammenschließen konnte, da die österreichische Regierung aus begreiflichen politischen Gründen Schwierigkeiten bereitete. Diese čechischen Orthodoxen gehörten offiziell zur Wiener orthodoxen Pfarrei und hielten ihre Gottesdienste in der St. Niklas-Kirche am Altstädter Ring ab, die ihnen zu diesem Zwecke der Slavische Wohltätigkeitsverein in Petersburg von der Stadt Prag gemietet und hergerichtet hatte.

Ihre Zahl war jedoch außerordentlich gering. Der im Jahre 1903 gegründete Verein „Pravoslavná Beseda" zählte nur 27 Mitglieder, von denen lediglich 21 orthodoxen Bekenntnisses waren. Im Jahre 1904 wurde unter den čechischen Altkatholiken eine rege Übertrittspropaganda entfaltet, die im März 1905 zum Übertritt von 104 Altkatholiken führte, nicht zuletzt dank der Tätigkeit des Prager orthodoxen Geistlichen Nikolaus Ryžkov, eines Russen, der später nach Kriegsausbruch von den österreichischen Behörden verhaftet und im Frühjahr 1917 wegen panslavistischer Betätigung zum Tode verurteilt wurde. Er wurde aber noch im selben Jahre gegen den unierten Lemberger Metropoliten Graf Szeptycki nach Rußland ausgetauscht.

Nach dem Kriege bildete sich die „Pravoslavná Beseda" zu einer „Čechoslovakischen orthodoxen Gemeinde" um, die seit 1921 von dem Archimandriten Savatij, einem Čechen mit dem bürgerlichen Namen Anton Vrabec, geleitet wurde.

Inzwischen waren aber, bedingt durch den politischen Umsturz, Ereignisse eingetreten, die der orthodoxen Bewegung in der Čechoslovakei einen neuen, noch nie dagewesenen Auftrieb verliehen. Aus der reformistisch eingestellten čechischen katholischen Priesterschaft war am 8. Januar 1920 die selbständige čechoslovakische Kirche entstanden. Diese neue Nationalkirche zählte bei der am 15. Februar 1921 durchgeführten Volkszählung schon 525 346 Mitglieder. Sie fühlte sich aber zunächst stark isoliert und suchte — schon aus wirtschaftlichen Gründen — Anschluß an eine größere Kirche. Hierbei fiel wieder sehr stark aus panslavistischen Gründen die Wahl auf die orthodoxe serbische Kirche, die nach dem Zusammenbruch des zaristischen Rußland und seiner Kirche gewissermaßen die missionarische Rolle der russischen Kirche übernommen hatte. Für einen solchen Anschluß an die Orthodoxie trat vor allem der Schriftsteller Bohumil Zahradník-Brodský, ein Bruder des ersten čechischen Eisenbahnministers Dr. Isidor Zahradník, ein.

In religiöser und theologischer Hinsicht fühlte sich die čechoslovakische Kirche jedoch durchaus nicht besonders mit der Orthodoxie verbunden, sondern sie neigte im Gegenteil mehr dem Freidenkertum zu. Heute steht sie den amerikanischen Unitarierkirchen am nächsten. Damals lag ihr aber vor allem daran, von der serbischen orthodoxen Kirche — außer finanzieller Unterstützung — die Bischofsweihe zu erlangen, da zwar zahlreiche katholische Priester, aber keine Bischöfe zu ihr übergetreten waren und sie aus volkspsychologischen Gründen zunächst noch nicht von der apostolischen Nachfolge abgehen wollte.

Der serbischen orthodoxen Kirche, die selbst erst nach dem Kriege aus dem Zusammenschluß der altserbischen, montenegrinischen, dalmatinischen und südungarischen (Karlowitzer) Kirchen entstanden ist, lag natürlich viel daran, sich bei den Čechen eine Tochterkirche zu schaffen. Sie schickte schon zu Pfingsten 1920 ihren Nischer Bischof Dositheos zu Verhandlungen nach der Čechoslovakei. (Bischof Dositheos, mit Familiennamen Vasić, ist heute Bischof von Agram und war seit dem Tode des serbischen Patriarchen Varnava zeitweise interimistisches Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche.) An diesen wandte sich

auch die von dem Archimandriten Savatij geführte „Čechoslovakische orthodoxe Gemeinde“ mit der Bitte um Unterstützung, worauf sie dieser unter den Schutz der serbischen Kirche stellte, freilich in der Hoffnung, daß es möglich sein würde, die beiden čechischen orthodoxen Gruppen zu vereinigen.

Nach langwierigen Verhandlungen mit der čechoslovakischen Kirche wurde schließlich beschlossen, daß ihr die serbische orthodoxe Kirche zunächst einen Bischof weihen sollte, und zwar sollte dies der Bischof von Mähren Matthias Pavlík sein. Pavlík war bis 1920 römisch-katholischer Anstaltsgeistlicher in der Kremsierer Irrenanstalt und vertrat in weltanschaulicher Hinsicht durchaus die freigeistige Richtung des Gründers und ersten Patriarchen der čechoslovakischen Kirche Dr. Karl Farský. Im Sommer 1921 änderte er aber seine Gesinnung vollkommen und wurde zum Vertreter einer konservativ-orthodoxen Richtung. Im September desselben Jahres fuhr er zusammen mit einer 25 Mann starken Delegation nach Serbien ab. Da die orthodoxe Kirche ihre Bischöfe nur aus den verschiedenen Mönchsorden wählt, trat Pavlík am 21. September 1921 in ein Kloster auf der Fruška Gora ein und nahm den Namen Gorazd an. (Gorazd war ein Schüler des hl. Method gewesen.) Am 25. September wurde er schließlich in Belgrad von dem damaligen serbischen Patriarchen Dimitrij unter großem Pomp zum orthodoxen Bischof geweiht. Dieser Bischofsweihe eines Čechen wurde von serbischer Seite auch große politische Bedeutung beigemessen, wie Gorazds Empfang durch den jugoslavischen Ministerpräsidenten Pašić, den Kultusminister und den Belgrader Bürgermeister beweist. Serbische Zeitungen schrieben bereits von dem Übertritt von ein bis zwei Millionen Čechen zur orthodoxen Kirche.

Die überwiegende Mehrzahl der Mitglieder der čechoslovakischen Kirche dachte jedoch gar nicht daran, orthodox zu werden, sondern erwartete nur von dem neugeweihten Bischof Gorazd, daß dieser nun schleunigst seine übrigen Bischofskollegen weihen möge. Gorazd hatte jedoch mit seinem bürgerlichen Namen Pavlík zugleich auch seine frühere radikale Gesinnung abgelegt und weigerte sich nun, dies zu tun, da er von der orthodoxen Gesinnung seiner Bischofskollegen nicht überzeugt war. Dies war der Beginn eines etwa drei Jahre dauernden Kirchenstreites innerhalb der čechoslovakischen Kirche um die „orthodoxe Orientierung“. Da die böhmischen Bischöfe und mit ihnen die Mehrzahl der Kirchenmitglieder der freigeistigen Richtung anhingen, versuchte Bischof Gorazd, wenigstens seine mährische Diözese zu einer wirklich „orthodoxen“ Kirche zu machen.

Immerhin gab es jetzt seit dem 25. September 1921 in der Person Gorazd-Pavlíks einen čechischen ostkirchlichen Bischof. Mit dieser Entwicklung war aber nicht einverstanden die „Čechoslovakische orthodoxe Gemeinde“ unter der Führung des Archimandriten Savatij. Diese berief sich darauf, daß sie schon viel länger da sei als der neue Bischof Gorazd und leitete daraus auch einen Führungsanspruch über alle neu hinzukommenden Orthodoxen in der Čechoslovakei ab. Sie berief nun auf den 15. Juni 1922 eine Mitgliederversammlung ein und wählte auf dieser Savatij zum Bischof der „Čechischen orthodoxen Religionsgemeinde“, die aus denselben Mitgliedern bestand wie die „Čechoslovakische orthodoxe Gemeinde“. Die čechoslovakische Regierung bestätigte diese Wahl am 30. August 1922. Die „Čechische orthodoxe Religionsgemeinde“ wandte sich nun an die beiden orthodoxen Patriarchen Dimitrij in Karlowitz und Meletios in Konstantinopel mit der Bitte, ihren Bischof Savatij zu weihen, bekam aber von keinem eine Antwort. Bei der serbischen Kirche ist dieses Schweigen verständlich, da sie erst die Entwicklung in der zahlenmäßig viel stärkeren čechoslovakischen Kirche abwarten wollte, der sie erst kürzlich den Bischof Gorazd geweiht hatte.

Savatij suchte nun engere Beziehungen zu dem orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel, der damals — mitten in den griechisch-türkischen Wirren — seinerseits besonders darauf aus sein mußte, seine Autorität und politische Bedeutung unter Beweis zu stellen. Am 12. Januar 1923 schrieb Savatij an den Patriarchen Meletios persönlich und bat diesen, ihn zu weihen und die orthodoxe Kirche der Čechoslovakei in seinen Schutz zu nehmen. Er erhielt darauf schon Anfang Februar die Einladung, am 25. Februar oder 4. März 1923 zur Weihe nach Konstantinopel zu kommen. Dies war der Beginn neuer Verwicklungen; denn jetzt begann der Streit um die Jurisdiktion der čechischen Orthodoxen.

Die čechischen Orthodoxen hatten früher als Angehörige der Wiener Pfarrei der Jurisdiktion des orthodoxen Patriarchen von Karlowitz unterstanden, ab 1883 gehörten sie allerdings zur Czernowitzer Metropole, die mittlerweile zur rumänischen Autokephalkirche geschlagen worden ist. Indem sich nun Savatij an den Patriarchen von Konstantinopel wandte und die sich bildende čechische orthodoxe Kirche dessen Schutz unterstellte, entzog er sich der — wenn auch nur früher vorübergehend bestandenen — Jurisdiktion der serbischen Kirche und stellte sich freiwillig unter die Oberhoheit des Patriarchen von Konstantinopel.

Bischof Gorazd befand sich zu dieser Zeit gerade auf einer Missionsreise in Amerika. Nach seiner Rückkehr erkannte er sofort die Gefahr von Verwicklungen, die sich aus einer doppelten Jurisdiktion der čechischen Orthodoxen ergeben mußte. Er fuhr deshalb sofort zu persönlichen Verhandlungen nach Belgrad. Schon am 24. Februar 1923 konnte er dann die Vorstandschaft der „Čechischen orthodoxen Religionsgemeinde“ mit einem Schreiben des serbischen Patriarchen Dimitrij aufsuchen. Dabei teilte er seinem Bischofskonkurrenten Savatij mit, daß er in Kürze aus der čechoslovakischen Kirche austreten und dann selbst an der Organisation der orthodoxen Kirche in der Čechoslovakei mitarbeiten würde. Doch Savatij erklärte, die Verhandlungen mit Konstantinopel seien schon zu weit fortgeschritten und er werde deshalb schon am 26. Februar nach dort abfahren. Auch ein Telegramm des serbischen Patriarchen Dimitrij an den ökumenischen Patriarchen Meletios IV., in dem Dimitrij vor der Gefahr einer doppelten Jurisdiktion warnte, konnte die Bischofsweihe Savatijs nicht mehr verhindern.

Am 4. März wurde Savatij von dem Patriarchen Meletios zum Bischof geweiht und gleichzeitig zum Erzbischof von Prag und der ganzen Čechoslovakei ernannt. Mit ihm wurde sein Mitarbeiter Rechtsanwalt Dr. Č e r v i n k a zum Presbyter geweiht und zum „Protopresbyter des heiligen apostolischen konstantinopolitanischen Patriarchenstuhles“ bei dem neugebildeten čechoslovakischen Erzbistum ernannt. Es wurde noch vereinbart, daß alle in der Čechoslovakei lebenden orthodoxen Christen in einem „Čechoslovakischen orthodoxen Erzbistum“ zusammengefaßt werden sollten, das in drei Eparchien (Diözesen) eingeteilt werden sollte, nämlich die Prager, die mährische und die karpathoruthenische. Dabei muß man bedenken, daß Savatijs Anhang zunächst nur aus wenigen hundert Anhängern bestand! Der Patriarch von Konstantinopel sicherte seinen neuen Einfluß noch durch die ausdrückliche Bestimmung, daß jeglicher Verkehr des neuen Erzbistums mit anderen orthodoxen Patriarchen (also auch mit dem serbischen) nur durch die Vermittlung des Patriarchats von Konstantinopel zu erfolgen habe.

Es gab somit für die wenigen čechischen Orthodoxen zwei von verschiedenen Patriarchaten abhängige orthodoxe Bischöfe. Dabei war für diese die Frage der Jurisdiktion noch nicht einmal so besonders wichtig, da es sich eben nur um einige wenige handelte. Wichtiger war diese Frage freilich für die orthodoxen „Ruthenen“ (Ukrainer) in Karpathoruthenien. Die Ruthenen (Ukrainer) hatten ursprünglich ebenso wie die Großrussen zur orthodoxen Kirche des Ostens ge-

hört und dabei wie diese eine Zeitlang dem Patriarchat von Konstantinopel unterstanden. Im 14. Jahrhundert kam jedoch ein beträchtlicher Teil des ukrainischen Volkes unter polnische Herrschaft. Ein kleinerer Teil, eben die jetzt zur Čechoslovakei gehörenden Karpathoruthenen, fielen an Ungarn. Im 16. Jahrhundert gingen nun die Jesuiten daran, diese orthodoxen Christen wenigstens äußerlich mit Rom zu vereinigen. Zuerst gelang ihnen das in Polen, wo im Jahre 1596 die Union durchgeführt wurde. Im Jahre 1649 folgte die Union auch in Ungarn, wo außer den „Ruthenen" vor allem die Rumänen davon betroffen wurden. Die Union beschränkte sich auf reichlich äußere Formen, die eigentlich nur die Geistlichkeit betrafen, während der Bauer sicher nur wenig davon merkte und sich auch weiterhin als rechtgläubig (pravoslavnyj — orthodox) bezeichnete. Die wesentlichste Neuerung war, daß die „Uniaten" oder „Griechisch-Katholischen", wie sie vor allem in Österreich-Ungarn genannt wurden, die geistliche Autorität des römischen Papstes anerkennen und das „filioque" übernehmen mußten. Der Gottesdienst behielt aber im wesentlichen seine Eigenart, die Kultsprache blieb das Kirchenslavische und der niedere Klerus durfte sich nach wie vor verheiraten.

Dieser Zustand erhielt sich reichlich 200 Jahre. In den nichtrussischen Gebieten ist eine Reaktion dagegen auch erst mit dem Entstehen der panslavistischen Bewegung zu verzeichnen, zumal Rußland nach der Teilung Polens daran ging, die griechisch-katholischen (unierten) Ruthenen wieder mit der orthodoxen Kirche zu vereinigen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts drang die panslavistische Bewegung auch zu den Karpathoruthenen Ungarns. Das Bewußtsein des Allslaventums bzw. des Allrussentums ließ auch den Wunsch lebendig werden, sich mit den Großrussen im Glauben zu vereinen. Die Bewegung erhielt dadurch Nahrung, daß sich die ungarische Regierung der geistlichen Seminarien bemächtigt hatte, um die griechisch-katholische Geistlichkeit zu magyarisieren und durch diese geistlichen Magyaronen die Magyarisierung der breiten Masse zu fördern. So fiel es den panslavistischen bzw. orthodoxen Agitatoren nicht schwer, beim Volke die Meinung zu verbreiten, daß ein griechisch-katholischer Geistlicher notwendig ein Magyare und ein Feind des ruthenischen Volkes sein müsse. Trotzdem konnte es vor dem Kriege noch nicht zu einer größeren Übertrittsbewegung kommen, da die ungarische Regierung solche Übertritte als panslavistische Betätigung unter Strafe stellte. In dem kurz vor Kriegsausbruch durchgeführten großen Marmarosch-Prozeß wurden 94 orthodoxe Karpathoruthenen aus diesem Grunde abgeurteilt.

Die Übertrittsbewegung in Karpathoruthenien wurde zunächst unterstützt von der serbisch-karlowitzer Kirche, deren Tätigkeit aber später von den magyarischen Behörden unterbunden wurde. Seit 1910 wurde dann die Bewegung durch den Erzbischof Antonios (Chrapovickij) von Kiev, den späteren russischen Emigrantenführer, unterstützt. Geführt wurde die Aktion hauptsächlich von dem Hieromonachen Kabaljuk, der als einfacher Bauer einst an dem erwähnten Marmarosch-Prozeß beteiligt gewesen und darauf von Erzbischof Antonios nach Kiev in ein Kloster geholt worden war, wo er später zum Priester geweiht wurde.

Als nach dem Kriege das karpathoruthenische Gebiet Ungarns an die Čechoslovakei kam, erhielt die orthodoxe Übertrittsbewegung einen großen Auftrieb. Da Erzbischof Antonios nach dem bolschewistischen Umsturz in Rußland nach Karlowitz geflohen war, kam jetzt alle auswärtige Hilfe von Serbien. Als der serbische Bischof Dositheos im Jahre 1920 nach der Čechoslovakei kam, begann er mit Einwilligung der čechischen Regierung auch sogleich seine Mission in Karpathoruthenien, das er im Sommer 1921 erstmalig besuchte. Er arbeitete dabei zusammen mit dem orthodoxen Theologieprofessor Dr. K. Bogatyrec von der Universität Czernowitz.

Es setzte nun ein scharfer Kampf gegen die griechisch-katholische Geistlichkeit ein, die allgemein als magyaronisch und volksfeindlich bezeichnet wurde. Vielfach wurden die griechisch-katholischen Geistlichen einfach davongejagt, ihre Pfarren ausgeplündert, ja sogar niedergebrannt, und die bisher unierten Kirchen für die orthodoxen Gottesdienste beschlagnahmt. Dabei kam es zwischen den Anhängern der beiden Bekenntnisse stellenweise zu einem wahren Kriegszustand. Die Bauern zündeten sich gegenseitig die Häuser und die Getreidefelder an und verunreinigten die Brunnen. Überfälle, Schlägereien, Messerstechereien und Dynamitanschläge waren an der Tagesordnung. Der katholische Schriftsteller Cinek berichtet, daß dem Sohn eines griechisch-katholischen Pfarrers einmal große orthodoxe Kreuze in die Haut eingeschnitten worden seien.

Zahlenmäßig hatte dieser Kampf das Ergebnis, daß bis zur ersten čechoslovakischen Volkszählung am 15. Februar 1921 bei einer Gesamtbevölkerung von 604 593 in Karpathoruthenien 60 986 Orthodoxe gezählt wurden, während es 1910 auf demselben Gebiet nur 577 Orthodoxe gegeben hatte. Die Unierten waren in demselben Zeitraum von 386 812 auf 329 326 zurückgegangen.

Einer der Hauptmängel der orthodoxen Bewegung in Karpathoruthenien war ihr fast vollkommener Mangel an Geistlichen. Während bei der čechoslovakischen Kirche die Bewegung aus der katholischen Priesterschaft hervorgegangen war, trat in Karpathoruthenien nur ein einziger, schon ausgedienter Priester zur orthodoxen Kirche über. Bischof Dositheos versuchte deshalb, die sich bildende orthodoxe Kirche zunächst mit ausländischen, hauptsächlich serbischen Geistlichen aufzubauen. In einer zusammen mit Dr. Bogatyrec ausgearbeiteten Denkschrift an den čechoslovakischen Außenminister Dr. Beneš ersuchte er um die Erlaubnis, hierzu geeignete russische und serbische Priester nach Karpathoruthenien bringen zu dürfen. Die Denkschrift wurde aber nicht berücksichtigt, und so konnte diese Absicht nicht in die Tat umgesetzt werden. Deshalb wurde unter der Leitung des Hieromonachen Kabaljuk in Hust ein Konsistorium gegründet, in dem einfache ukrainische Bauern, die oft des Lesens und Schreibens kaum kundig waren, gegen gute Bezahlung in wenigen Monaten zu Priestern ausgebildet wurden. Auf diese Weise wurde dem Priestermangel wenigstens etwas abgeholfen, wenn auch die Seelsorge oft in durchaus ungeeigneten Händen lag.

Als nun im März 1923 der bisherige Archimandrit Savatij von dem ökumenischen Patriarchen Meletios zum Erzbischof für die ganze Čechoslovakei geweiht worden war, begann er sofort eine großzügige Propagandatätigkeit in Karpathoruthenien. Ähnlich wie die serbische Richtung errichtet auch er ein Konsistorium zur Ausbildung orthodoxer Priester, und zwar in Buštino (Bustyaháza) unter der Leitung des russischen Priesters Černavin. So gab es nun auch in Karpathoruthenien zwei verschiedene sich heftig befehdende orthodoxe Gruppen, die sich immer gegenseitig als Schismatiker bezeichneten. Es kam vor, daß fromme ukrainische Bauern ihr ganzes Hab und Gut verkauften, um die hohe Ausbildungsgebühr (5—10 000 Kč.) bezahlen zu können. Durch die doppelte Ausbildung wurden aber bald soviele solcher Priester geweiht, daß sie mit einem kleinen Köfferchen in der Hand von Dorf zu Dorf zogen und sich gegenseitig bei den Bauern in ihren Gehaltsansprüchen unterboten. Dabei kam es oft in den Kirchen selbst zu den schlimmsten Auseinandersetzungen und Tätlichkeiten.

Die Verwirrung erreichte ihren Höhepunkt, als sich der bisherige Vertreter Savatijs, Černavin, für völlig selbständig erklärte, so daß es schließlich in Karpathoruthenien nicht weniger als drei verschiedene orthodoxe Gruppen gab. Danach wurde der Vertreter der savatijschen Richtung, der Hieromonach Bogolep, ebenfalls ein „Karpathoruthene", der während des Krieges in russische Gefangenschaft geraten und dort in ein Kloster eingetreten war, wo er später

zum Priester geweiht wurde. Ende August 1923 berief Savatij auch den ehemaligen Bischof von Sevastopol Benjamin aus Serbien nach Karpathoruthenien, damit dieser dort für die konstantinopolitanische Jurisdiktion arbeiten solle. Bischof Benjamin wurde jedoch im April 1924 von den politischen Behörden aus Karpathoruthenien ausgewiesen, worauf er sich nach Paris begab und dort an der von dem Metropoliten Eulogios gegründeten geistlichen Akademie Professor wurde. Immerhin hatte seine kurze Tätigkeit der Richtung Savatijs einen großen Anhang verschafft.

Die čechische Regierung hatte ursprünglich die Tätigkeit Savatijs in Karpathoruthenien nicht ungern gesehen, da dieser als Čeche vor der serbischen Richtung den Vorzug hatte, Einheimischer zu sein. Die serbische Richtung arbeitete deshalb auch mit dem Argument gegen Savatij, daß von diesem eine Čechisierung der Ruthenen drohe, wie früher von der unierten Geistlichkeit die Magyarisierung. Aus außenpolitischen Gründen schlug sich aber später die čechische Regierung auf die Seite der serbischen Kirche, zumal sich der ökumenische Patriarch Meletios IV. im Jahre 1923 unter türkischem Druck gezwungen sah, Konstantinopel zu verlassen und sich auf dem Berge Athos niederzulassen. Im Juli 1923 besuchte der čechoslovakische Gesandte in Belgrad Šeba (der sich Anfang 1937 in Bukarest unmöglich machte) den serbischen Patriarchen Dimitrij und versicherte diesem, daß die Bischofsweihe Savatijs in Konstantinopel ohne Mitwirkung der čechischen Regierung geschehen sei und daß diese nicht beabsichtige, sich in die Angelegenheiten einzumischen. Auch bei den im Januar 1924 in Belgrad stattfindenden Beratungen der Kleinen Entente kam die Frage der Jurisdiktion der Orthodoxen in der Čechoslovakei zur Sprache. Dabei machte Außenminister Dr. Beneš die Anerkennung der serbischen Jurisdiktion davon abhängig, daß umgekehrt auch den evangelischen Slovaken in Jugoslavien eine selbständige kirchliche Organisation gestattet würde. Es kam auch zu einer Vereinbarung in diesem Sinne.

Die Folge dieser Vereinbarungen war, daß die čechische Regierung die Wahl Savatijs zum orthodoxen Erzbischof der Čechoslovakei nicht anerkannte. Im Juli 1924 war auch Bischof Gorazd nach heftigen Auseinandersetzungen mit der Prager Kirchenleitung offiziell aus der čechoslovakischen Kirche ausgetreten, nachdem es ihm nicht gelungen war, seine orthodoxen Anschauungen in der Kirche durchzusetzen. Er stand nunmehr für die Organisationsarbeit der orthodoxen Kirche in der Čechoslovakei zur Verfügung. Es folgten nun langwierige Verhandlungen zwischen Gorazd und Savatij, die zum Ziele hatten, daß Savatij aus dem Verbande von Konstantinopel ausscheiden und sich ebenfalls der Jurisdiktion der serbischen Kirche unterstellen sollte. Diese Verhandlungen scheiterten aber sämtlich an der Weigerung Savatijs, auf irgend welche Vorschläge Gorazds einzugehen. Er zeigte sich dabei noch weit hartnäckiger, als der neue Patriarch von Konstantinopel Gregorius VII., der zu Zugeständnissen bereit war und Savatij selbst vorschlug, Bischof Gorazd die mährische Eparchie und Bischof Dositheos die karpathoruthenische anzubieten. Savatij antwortete in der Folge auf Briefe der serbischen Richtung überhaupt nicht mehr und ließ sich auch nicht zu mündlichen Verhandlungen bereit finden.

Dieser neue Kirchenstreit zog sich wieder über drei Jahre hin. Die čechische Regierung stellte sich dabei von Anfang an auf die Seite Bischof Gorazds. Als Savatij auch dann noch nicht einlenkte, wurde er am 23. Februar 1926 durch Regierungsvertreter gezwungen, das Vermögen, die Matrikel und das Archiv der „Čechischen orthodoxen Religionsgemeinde“ an die Anhänger Gorazds auszuliefern. Den Grund zum Einschreiten hatte ein Formfehler gegeben, der seinerzeit bei der Wahl Savatijs im Jahre 1922 vorgekommen war. Es wurde nämlich festgestellt, daß Savatij am 15. Juni 1922 auf einer Mitgliederversammlung des

Vereins „Čechoslovakische orthodoxe Gemeinde“ zum Seelsorger und Bischof der „Čechischen orthodoxen Religionsgemeinde“ gewählt worden war, was rechtlich nicht zulässig war.

Die Auseinandersetzungen zwischen den beiden orthodoxen Richtungen gingen aber noch weiter, da sich Savatij mit dem Eingreifen der Regierung nicht zufrieden gab. Da auch dem Patriarchat von Konstantinopel an einer Einigung lag, schickte es Ende 1926 die beiden Metropoliten Amassie und Germanos zu Verhandlungen nach der Čechoslovakei. Doch auch diese Verhandlungen verliefen dank der Hartnäckigkeit Savatijs ergebnislos. Zuletzt bemühte sich noch der čechische Fabrikant Čerych unter großen persönlichen Opfern um eine Einigung, indem er im März 1927 nach Konstantinopel fuhr und dort mit dem neuen Patriarchen Basilios und auf der Rückreise in Belgrad mit dem serbischen Patriarchen Dimitrij verhandelte. Als auch diese Verhandlungen an Savatij scheiterten, verzichtete man auf eine Einigung mit diesem und Bischof Gorazd wurde allgemein als Bischof von Böhmen und Mähren anerkannt.

Die serbische Jurisdiktion setzte sich schließlich auch in Karpathoruthenien durch. Einen großen Einfluß auf die Befestigung der dortigen Verhältnisse hatte die Tätigkeit des Neusatzer Bischofs Irenäus, der seit dem 4. Januar 1927 mit Zustimmung der čechischen Regierung in Karpathoruthenien arbeitete. Er wurde im November 1927 von dem Bischof Seraphim abgelöst, der als Delegat der serbischen Kirche die Organisation der orthodoxen Kirche in Karpathoruthenien leitete. Unter der ukrainischen Bevölkerung in der angrenzenden östlichen Slovakei wirkte dabei in gleichem Sinne der aus Wolhynien stammende Archimandrit Vasilij Maksimenko. Beide Gebiete bilden heute zusammen die orthodoxe Eparchie Munkács-Eperies und haben in der Person des Dr. Damaskin einen eigenen Bischof. Die zweite Eparchie der orthodoxen Kirche in der Čechoslovakei ist die böhmische mit dem Sitz in Prag für die Länder Böhmen und Mähren-Schlesien. An ihrer Spitze steht Bischof Gorazd.

Über den zahlenmäßigen Bestand der orthodoxen Kirche in der Čechoslovakei herrschen im allgemeinen ziemlich übertriebene Vorstellungen. Serbische Zeitungen schrieben kurz nach dem Kriege, daß etwa ein bis zwei Millionen Čechen zur orthodoxen Kirche übergetreten seien. Auch die im deutschsprachigen Schrifttum genannten Zahlen gehen weit über den tatsächlichen Bestand hinaus. So schreibt Hans Koch von 200 000 orthodoxen Ukrainern und 50 000 orthodoxen Čechen in der Čechoslovakei (Osteuropa, X, 6, S. 341). Desgleichen beziffert Prof. Zankow-Sofia den Bestand der orthodoxen Kirche in der Čechoslovakei auf 250 000 Seelen (Das orthodoxe Christentum des Ostens, S. 23). N. v. Arseniew nennt sogar 440 000 Mitglieder! (Die Kirche des Morgenlandes, S. 101). Demgegenüber wurden bei der letzten Volkszählung im Jahre 1930 in der ganzen Čechoslovakei nur 145 598 Orthodoxe festgestellt (1921: 73 086), davon lebten in Böhmen 14 721 (1921: 7292), in Mähren-Schlesien 9767 (1921: 1929), in der Slovakei 9076 (2879) und in Karpathoruthenien 112 034 (60 986). Dabei ist zu bedenken, daß in diesen Volkszählungsergebnissen noch zahlreiche Ausländer (Russen, Serben, Bulgaren, Rumänen) enthalten sind, die zu anderen orthodoxen Kirchen gehören. Bei der Volkszählung von 1921 wurden in der Čechoslovakei 5757 orthodoxe Ausländer gezählt, davon allein in Böhmen 4290. Zur gleichen Zeit gab es in der ganzen Republik nur 3483 und in Böhmen gar nur 1755 Orthodoxe „čechoslovakischer Nationalität“.

In organisatorischer Hinsicht kann der Aufbau der orthodoxen Kirche in der Čechoslovakei als beendet angesehen werden. In Karpathoruthenien, ihrem stärksten Einflußgebiet, besitzt die orthodoxe Kirche zur Zeit 106 Kirchgemeinden mit über 80 neuen Kirchen und 113 Priestern. In der Slovakei gibt es neun staatlich genehmigte Kirchgemeinden. Die čechische orthodoxe

Kirche ist am stärksten vertreten in Mähren, wo etwa 7000 ehemalige Mitglieder der čechoslovakischen Kirche für die Orthodoxie gewonnen werden konnten. In Böhmen gibt es außer in Prag nur noch in und um Tabor orthodoxe Čechen in größerer Anzahl. Den Prager orthodoxen Čechen steht seit 7. Oktober 1934 die neuhergerichtete Cyrill- und Method-Kirche in der Resslgasse zur Verfügung. Die orthodoxen Russen mit ihrem Bischof Sergius sowie der beiseitegedrängte „Erzbischof“ Savatij halten jedoch ihre Gottesdienste nach wie vor in der St. Niklas-Kirche am Altstädter Ring ab, die außer ihnen noch von der čechoslovakischen Kirche benutzt wird, was den Nachteil hat, daß nach jedem orthodoxen Gottesdienst die Ikonostasien beiseite geräumt werden müssen. Beide Kirchen sind Dientzenhofersche Bauten.[1]

Bayreuth. *Rudolf Urban.*

Die maronitische Kirche.

Als stärkste mit Rom unierte Gruppe auf dem Boden der orientalischen Kirchen verdient die maronitische Kirche im Gebiet der libanesischen Republik Beachtung.[1] An diesem einen Punkt nur ist es der römischen Kirche gelungen, eine ganze Volksgruppe mit ihrer ganzen Kirche zur Union zu führen und in der Union zu halten, während sie sich sonst damit zufrieden geben muß, aus den schismatischen und häretischen Kirchen des Ostens heraus unierte Teilkirchen zu bilden, was die kirchlichen Verhältnisse in einer unerhörten, auch die katholische Arbeit hemmenden Weise erschwert. Im Libanon waren bis zur Gründung des Staates Groß-Libanon alle Christen mit Rom uniert.

In der Arbeit am östlichen Kirchentum, die unter dem Leitsatz steht: Rückkehr des Orients durch die Orientalen, mißt Rom diesen, wenn auch kleinen unierten Kirchen große Bedeutung zu: „Wenn die Getrennten sehen, daß eine Kirche ihres orientalischen Ritus dem Papst gehorcht und dabei die nationalen Gebräuche gewissenhaft bewahrt, so verstehen sie eher, was der Unterschied zwischen der katholischen und einer von Rom getrennten Kirche ist; es wird ihnen klar, daß Rom keineswegs ihre besonderen Gebräuche verdrängen will.“[2]

Die Geschichte des maronitischen Volkes und seiner Kirche ist bekannt. Die Maroniten sind Syrer wie die Jakobiten. Mittelpunkt der werdenden Kirche im 5. Jahrhundert war das Kloster des Hl. Maron zwischen Emesa und Apamea am Orontes in Nordsyrien. Die Behauptung maronitischer Geschichtsschreiber, ihre Kirche habe die Rechtgläubigkeit stets rein bewahrt, ist ins Reich der Legende verwiesen: als der Monotheletismus in Konstantinopel verdammt war, blieben sie bei der Lehre vom Einen Willen und trennten sich von der Reichskirche.

---

[1] Das Schrifttum über die orthodoxe Kirche in der Čechoslovakei ist außerordentlich spärlich. Das beste Buch von čechisch-orthodoxer Seite ist das von *Grigorič:* Pravoslavná Církev ve státě Československém, 2. Aufl., Prag 1928. Von katholischer Seite liegt vor das Buch von Dr. *Franz Cinek:* K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918—1925 (Zur Religionsfrage in den ersten Jahren unserer Selbständigkeit), Olmütz 1926.

Ich möchte ferner verweisen auf das Kapitel „Die orthodoxe Bewegung in der Tschechoslowakei“ in meiner Schrift „Die slawisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei“, Leipzig 1938, S. 142—158. Zu erwähnen wäre ferner noch der Aufsatz von *Karl Geyer:* „Kirchenkampf in Karpathorußland“ in der sudetendeutschen Zeitschrift „Die Junge Front“, 8. Jg. 1937, 7, S. 197—200.

[1] Maroniten 375 000 (davon 2300 in Palästina, 1000 Cypern, 10 000 Ägypten, rund 100 000 Übersee); Melkiten 125 000 (dazu 16 000 Ausland); Armenier 132 000; Syrer 65 000 (ohne Malabar); Kopten 32 500; Abessinier 30 500. Alle Zahlen stammen aus *R. Janin*, Les Eglises orientales et les rites orientaux, 1925.

[2] *R. Janin*, a. a. O., S. 631.

Auch die Stellung der Persönlichkeit des Johann Maron, des angeblichen Organisators der Kirche, der Patriarch von Antiochien gewesen sein soll, ist nicht klar. Um der Feindschaft der von den Mohammedanern begünstigten Jakobiten zu entgehen, zogen sie sich nach Süden in die Berge des Libanon zurück. Nach dem Bericht Wilhelms von Tyrus kehrten 1182 40 000 Maroniten der Irrlehre den Rücken und wandten sich der römischen Kirche zu. Die endgültige Union vollzog sich aber erst nach allerlei Rückschlägen im 16. Jahrhundert (1584 Gründung des maronitischen Seminars in Rom). Seither ist die Verbindung nicht mehr unterbrochen worden. Eine Synode im Jahre 1736 ordnete grundsätzlich Kirchenverfassung und Klosterwesen. Große Verdienste um die innere Organisation der Kirche im katholischen Sinne haben sich in neuerer Zeit besonders die französischen Jesuiten erworben (Séminaire orientale 1846 in Ghazir-Libanon, seit 1845 in Beirut Université St. Josephe).[3] In den schwer zugänglichen Bergtälern lebten die Maroniten fast unabhängig ungestört ihres Glaubens. Als 1860 Tausende von den Drusen massakriert wurden, intervenierte eine französische Armee, und der Berglibanon wurde unter einer gewissen Garantie der christlichen Großmächte als selbständiger Bezirk (6500 Quadratkilometer) unter einem christlichen Gouverneur unmittelbar der Hohen Pforte unterstellt. Während des Krieges wurde diese Autonomie aufgehoben; die ententefreundliche Haltung der maronitischen Geistlichkeit führte zu türkischen Gegenmaßnahmen. Die Bestrebungen der Maroniten fanden dann ihre Krönung, als General Gouraud am 1. September 1920 „am Fuß dieser majestätischen Berge, die die Kraft des Landes gebildet haben und das uneinnehmbare Bollwerk seines Glaubens und seiner Freiheit bleiben", die Gründung des Staates Groß-Libanon bekannt gab.

Die Kirche der Maroniten darf wohl als Musterbeispiel einer unierten orientalischen Kirche gelten: „Die katholische Kirche billigt nicht unkluge Latinisation, sondern schützt die alten Riten und entwickelt mit Achtung und Liebe die unierten Kirchen, die Verschiedenheit der Liturgie mit der dogmatischen Einheit und der Heiligkeit der katholischen Disziplin verbinden".[4] Die maronitische Kirche ist charakteristisch auch darin, daß jetzt auch in den Einzelheiten des Ritus römisches Wesen mehr und mehr eindringt.

Dem maronitischen Ritus liegt der alte syrische Ritus von Antiochia zugrunde, doch ist er abgewandelt zuerst unter dem Einfluß des Monotheletismus, dann in steigendem Maß unter Einwirkung der römischen Kirche. Die Liturgiesprache ist Altaramäisch (Syriakisch); in den Meßbüchern und anderen liturgischen Schriften sind mit Rücksicht auf den nicht immer sehr gebildeten Klerus die technischen Anweisungen (Rubriken) in arabischer Sprache, aber mit syriakischen Buchstaben geschrieben (Karchuni).

Die Grundlage der Messe ist die sogenannte Liturgie des Jakobus Minor. Einige Einzelheiten können das alte Gut und den römischen Einfluß zeigen. Da die Kirchen weder Wand noch Vorhang vor dem Altar haben, sondern ganz nach römischem Muster ausgestattet sind, fällt die Dramatik der Liturgie mit kleinem und großem Einzug weg; der ungeschulte Gläubige wird kaum einen Unterschied zwischen maronitischer und lateinischer Messe bemerken. Der Priester legt die Meßgewänder schon gleich am Anfang der heiligen Handlung an, nicht erst nach der Vorbereitung der Elemente. Dem Wein werden nur einige Tropfen Wasser beigemischt, nicht halb und halb wie im syrischen Ritus. Epistel und

---

[3] Ein katholischer Verlag versieht Klerus und Volk mit kirchlicher und sonstiger Literatur in französischer und arabischer Sprache, gibt auch eine arabische Zeitung heraus. — Das Seminar lieferte bis 1913 den verschiedenen unierten Kirchen 264 Priester, darunter 151 Maroniten.

[4] So Gasparri in einem Brief 1923; auch *R. Janin*, a. a. O., S. 625: „La diversité des coutumes ne nuit pas à l'Eglise, pourvu que soit assurée l'unité de foi" nach Gregor d. Gr.

Evangelium werden erst Syriakisch, dann in der arabischen Volkssprache gelesen; in diesem Punkt ist die unierte Kirche treuer dem Alten, als die syrisch-jakobitische Kirche, wo die Lesung in Syriakisch häufig unterbleibt. Beide Lesungen werden nicht vom Priester selbst vorgenommen. Das Symbol hat den Zusatz filioque. Der canon missae gestattet entsprechend dem alten syrischen Brauch je nach den Festtagen 14 Varianten, die viel uraltes Gut enthalten. Die Worte der Konsekration, eine wörtliche Übersetzung der römischen Formel, werden vom Priester laut gesprochen. Entsprechend der römischen Lehre findet die Transsubstantiation schon in diesem Augenblick statt, weshalb der Priester sofort jedes der verwandelten Elemente anbetet, nicht erst bei der Anrufung des heiligen Geistes (Epiklese), wie bei allen nicht unierten östlichen Kirchen. Doch ist ein Rest dieser Vorstellung geblieben in den dann folgenden Worten des Priesters: Erbarm dich unser, o Herr, und sende auf uns deinen heiligen und heiligenden Geist! Und nach einer erneuten Anbetung: Erhöre uns, o Herr; es komme, o Herr, dein heiliger und lebendiger Geist; er komme auf mich und dieses Opfer; er mache, daß dieses Mysterium, der Leib Christi, unseres Gottes, zu unserem Heile gereiche, daß dieser Kelch, das Blut Christi, unseres Gottes, zu unserem Heile diene! Dabei breitet er dreimal die Hände über die Elemente, was an die, das Herabkommen des Geistes symbolisierenden Bewegungen in der griechischen Messe erinnert. — Die Teilung der Hostie in drei Teile ist nicht mehr der komplizierte Vorgang wie im syrischen Ritus. Doch wird noch — wie sonst im Osten — das kleine Sternchen benützt, eine Art Vierfuß, der, über die Hostie gestellt, die Berührung derselben durch die Tücher verhindert. Aus dem syrischen Ritus stammt auch das kleine Kreuz mit langem Seidenband, mit dem der Priester das Volk segnet. Ebenso sind noch im Gebrauch verschiedene Instrumente, die man auch im griechischen Gottesdienst findet (Metallplatten, Zymbeln und Glöckchen, dagegen keine Orgel), die, dem Geschmack der Orientalen entsprechend, einen ziemlichen Lärm verursachen. Die liturgischen Gewänder zeigen eine eigenartige Mischung syrischer und römischer Herkunft; doch sind die lateinischen Formen im Vordringen, wenigstens bei den einfachen Priestern, während die Bischöfe eine Vorliebe für die alten Formen haben, wenn sie auch Stab, Mitra, Ring und Brustkreuz von ihren römischen Kollegen angenommen haben.

Die Verwaltung der Sakramente zeigt besonders deutlich das Ineinander von römischer Lehre und griechischem Ritus. Die Taufe wird vollzogen durch Eintauchen und Besprengen. Das Recht der Konfirmation, die von der Taufe gelöst ist, hat nur der Bischof oder der von ihm eigens beauftragte Priester. Im Sakrament der Buße wird für die Absolution nur noch die deklarative römische Formel gebraucht; der Beichtstuhl ist zwar noch nicht vorgeschrieben, setzt sich aber immer mehr durch, an Stelle der alten Sitte, daß der Beichtende vor der Kirchentür neben dem Priester kniet. Nur der Priester und der assistierende Diakon kommunizieren unter beiderlei Gestalt.[5] Die Kommunion der Kinder unmittelbar nach der Taufe ist abgeschafft; sie erhalten dieselbe erst im Unterscheidungsalter (nicht vor dem siebenten Jahr). Es wird ungesäuertes Brot verwendet, während die Jakobiten gesäuertes Brot unter Zusatz von Salz und einigen Tropfen Öl nehmen. Die letzte Ölung wird nach einer dem römischen Ritual größtenteils nachgeahmten Form vollzogen; dagegen vollzieht sich die

[5] Zum Vergleich: die Melkiten kommunizieren unter beiderlei Gestalt, bekommen aber die in Wein getauchte Hostie nicht mehr mit dem Löffel, sondern mit dem Finger gereicht; die unierten Kopten kommunizieren noch mit dem Löffel; die unierten Armenier haben das Recht auf beide Gestalten, verzichten aber auf den Gebrauch; die unierten Chaldäer geben beide Gestalten, doch macht sich die Tendenz, zu verzichten, bemerkbar; die unierten Syrer empfangen das Sakrament nur unter Einer Gestalt.

Eheschließung ganz nach syrischem Ritus (Kontrakt vor Priester und Zeugen, dann Einsegnung mit Krönung). Darf man sagen, daß sich in den zentralen Sakramenten der römische Ritus weithin durchgesetzt hat, während man in den anderen das Alte noch beläßt?

Im Aufbau des Klerus unterscheidet man drei niedere Grade: Kantor (Mindestalter sieben Jahre), Lektor (Anagnost) und Subdiakon (zwölf Jahre; in der Praxis findet man oft auch jüngere Leute, wenn sie nur lesen können); der Subdiakon vereinigt die Funktionen des römischen Ostiarius und Anakoluthen. Während im syrischen Ritus der Bischof auch diese niederen Grade durch Handauflegung weiht, besteht hier die Ordination nur in der Übergabe der betreffenden Geräte. Die höheren Grade sind: Diakon (Mindestalter 21 Jahre), Priester (25 oder 30 Jahre) und Bischof. Sie werden unter Handauflegung geweiht. Andere Ämter, wie das des Archidiakon, Oikonomos und Periodeuten (der alte griechische periodeutes-bardout) verlangen keine besondere Weihe.

Die Mehrzahl der Priester lebt, soweit sie mit der Verwaltung einer Gemeinde betraut sind, noch in der Ehe. Verwitwete Priester und auch Diakonen dürfen keine zweite Ehe eingehen. Aber auch hier geht wie bei allen unierten Kirchen das Bestreben dahin, dem Cölibat zur Herrschaft zu verhelfen; alle aus der Schule der Jesuiten in Beirut hervorgehenden Priester bleiben ehelos.[6] Die Priester werden im allgemeinen von der Gemeinde gewählt, nachdem der Kandidat ein kleines Examen abgelegt hat (in Arabisch, Syriakisch, Moral- und Pastoraltheologie), was nicht hindert, daß oft einfache Bauern nach nur dreimonatiger Vorbereitung Priester werden. In der Hand des Priesters ist neben den liturgischen Büchern eine kurze Darlegung der katholischen Lehre, eine kleine Moraltheologie, ein Predigtbuch und die Bestimmungen der Synode von 1736. Dem Religionsunterricht in der Schule, die im kleinsten Dorf besteht, liegt der römische Katechismus in arabischer Übersetzung zugrunde. Die von den Gläubigen bezahlten Gebühren reichen meist nicht aus, so daß die Priester, wenigstens auf dem Lande, Bauernarbeit leisten oder ein Handwerk ausüben. Man zählt bei einer Gesamtbevölkerung von rund 180 000, 500 Gemeinden mit 800 Kirchen und rund 600 Weltpriestern. Das Stundengebet ist für alle Kleriker verpflichtend; es ist die alte syrische Form in sieben Stunden und besteht aus Psalmen unter reichem Zusatz von dichterischen, meist dem Ephrem von Edessa zugeschriebenen Stücken. An Stelle der vielen Bücher wird jetzt ein einheitliches Brevier verwendet. — Die mannigfaltigen Bemühungen der katholischen Kirche um einen ausreichend geschulten Klerus haben noch lange nicht den erwünschten Erfolg gezeitigt.

Das bei den Maroniten stets in hohem Ansehen stehende Klosterleben ist seit 1736 grundsätzlich geordnet. Die Kongregation des Hl. Elisaeus hat sich in zwei Orden gespalten: Antonianer von Aleppo (1931 12 Klöster, 14 andere Häuser mit 100 Priestern) und Antonianer vom Libanon (Baladiten, 33 Klöster, 25 andere Häuser mit 310 Priestern, 200 Laienbrüdern). Die Kongregation des

[6] Die Entwicklung des Cölibats in den unierten Kirchen zeigt die folgende Zusammenstellung: Für die unierten Syrer ist er obligatorisch seit 1888; für die unierten Chaldäer ist er ebenfalls verpflichtend, alle Anwärter auf die Weihen sind ehelos, doch ist noch etwa ein Viertel der gegenwärtigen Priester verheiratet; bei den unierten Melkiten waren 1917 unter 172 Weltpriestern noch 80 verheiratet — alle aus dem Seminar St. Anna in Jerusalem, das nicht dem Patriarchen, sondern direkt der Congregatio Pro Ecclesia Orientali untersteht, hervorgehenden Priester sind ehelos; bei den unierten Armeniern ist der Cölibat zwar noch nicht Pflicht, doch setzt er sich allmählich durch; bei den Kopten ist er seit 1898 Pflicht, doch hat der Patriarch ein Dispensrecht — ein Viertel ist noch verheiratet; bei den katholischen Malabarchristen besteht der Cölibat vom Subdiakon an.

Hl. Isaias hat 25 Klöster und sieben Hospize mit 110 Priestern. Die Mönche leisten die drei Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams; sie dürfen kein seidenes Gewand tragen und nicht rauchen, wohl aber schnupfen; auch essen sie kein Fleisch. Das Kloster wird geleitet von einem Raijes (= Vorsteher), den die Mönche selbst wählen, und den der Bischof bestätigt. Die Leitung der Kongregationen liegt bei einem Rat, der sich aus einem Generalsuperior und vier Beisitzern zusammensetzt; sie werden von der Versammlung der einzelnen Klostervorsteher auf drei Jahre gewählt. Die Orden genießen also innerhalb der kirchlichen Organisation weitgehende Selbständigkeit. — Die Klöster sind die größten Grundbesitzer im Libanon: mehr als ein Drittel des gesamten Bodens ist Klostergut; die Verwaltung hat allerlei Mißstände mit sich gebracht; auch hat das in den schweren Jahren der wirtschaftlichen Krise nicht zur Beliebtheit der Klöster beigetragen.

Die weiblichen Kongregationen (des Hl. Isaias und Baladiten) haben acht Häuser mit rund 100 Nonnen; dazu kommen noch zahlreiche Zweige römischer Kongregationen, die ausgedehnte Schularbeit treiben (1931 50 Schulen mit rund 250 Schwestern und gegen 6000 Schülerinnen).

Eine große Rolle spielen im Volk die zahlreichen Bruderschaften. Das strengere asketische Ideal Syriens ist auch sonst noch nicht ganz verblaßt: die Maroniten haben noch die strengere morgenländische Fastenordnung, wenn auch die längeren Perioden nach römischem Muster reduziert sind.[7]

In der kirchlichen Organisation hat sich die alte orientalische Patriarchatsverfassung erhalten. Soviel ich sehe, haben jetzt alle unierten Kirchen im Osten mindestens Bischöfe ihres eigenen Ritus, meist auch einen eigenen Patriarchen.[8]

Der maronitische Patriarch (Titel: Patriarch von Antiochien und des ganzen Orients) wird gewählt von der Synode der Metropoliten und Bischöfe mit Zweidrittelmehrheit auf Lebenszeit (Mindestalter 40 Jahre). Allerdings kann der Papst einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge bestimmen, der dann ohne Mitwirkung der Synode Patriarch wird. Die Weihe vollzieht der Älteste der Bischöfe; Klerus und Volk leisten den Gehorsamseid. Dann erst teilen die Bischöfe der Congregatio (seit 1917 mit der Oberleitung der unierten Kirchen betraut) die Wahl mit, um die Bestätigung zu erlangen, die der Papst durch Übersendung des Palliums gibt. Der Patriarch legt das vorgeschriebene Glaubensbekenntnis ab, in dem er feierlich Schisma und Häresie abschwört und die päpstliche Autorität anerkennt.[9] In seiner Amtsführung ist er so gut wie selbständig;

---

[7] Bei den M. gilt schon lange der gregorianische Kalender; einige römische Feste haben sie angenommen und feiern sie gleichzeitig mit der katholischen Kirche (Fronleichnamsfest und St. Josephstag).

[8] Patriarch: Melkiten, unierte Syrer, Chaldäer, Armenier (Patr. v. Cilicien), unierte Kopten (seit einigen Jahren nicht mehr besetzt, dafür apostolischer Administrator). — Die unierten Abessinier haben seit 1930 einen Bischof ihres Ritus (daneben steht ein Kapuziner als apostolischer Vikar, dem etwa ein Zehntel der Kirche untersteht). Die Chaldäer im Malabargebiet haben vier Bischöfe ihres Ritus, direkt abhängig von der Congregatio durch Vermittlung des Apostolischen Legaten für Indien. Die katholischen Syrer in Malabar haben einen eigenen Metropoliten. — Diese Entwicklung einer eigenen Organisation setzt sich, soviel ich sehe, auch im Balkan durch: die Katholiken in Griechenland und der Türkei haben seit 1911 einen eigenen Bischof (1932 auch für Türkei zuständig), der Beisitzer in der Congregatio ist; ebenso die Ungarn (Ruthenen = Ukrainer und Rumänen), der Bischof untersteht dem lateinischen Primas von Gran; der katholische Bischof der Jugoslaven untersteht dem lateinischen Metropoliten von Agram; auch die Italo-Griechen haben seit 1919 einen eigenen Bischof.

[9] Ebenso vollzieht sich die Wahl des Patriarchen der syrischen Katholiken; bei den Melkiten und Chaldäern führt der Apostolische Legat für Syrien bzw. Mesopotamien den Vorsitz in der Wahlsynode. Die Mitwirkung der Laien ist

nur alle zehn Jahre schickt er einen Prälaten nach Rom, der Rechenschaft über die Verwaltung der Kirche ablegen muß. Folgende Rechte sind dem Patriarchen vorbehalten: Weihe der Bischöfe, Weihe des heiligen Öls, Absolution von gewissen Sünden (Abfall, Zauberei u. a.), Herausgabe der liturgischen und katechetischen Bücher. Alle drei Jahre beruft er die Bischöfe zu einer Synode. In den öffentlichen Gebeten hat er seine Stelle unmittelbar nach dem Papst. Seine Einkünfte fließen aus verschiedenen Klöstern, sowie aus einer Kopfsteuer der Erwachsenen und einer Abgabe des Klerus. Außerdem hat er sich die Verwaltung von zwei Diözesen vorbehalten.[10]

Die Maroniten in Ägypten stehen unter einem Patriarchatsvikar. Bischof und Metropolit (letzteres Amt unterscheidet sich vom ersteren nur durch den Titel) werden vom Patriarchen und der Synode der Bischöfe ernannt, ohne daß der Klerus oder die Gläubigen ein Mitbestimmungsrecht hätten; so sucht man die vielen Streitigkeiten bei der Wahl zu vermeiden.

Als eine Gefahr für die Kirche gelten die Rückwanderer aus Übersee. Der traditionelle Erwerbstrieb und die Haltung der türkischen Regierung haben seit Jahrzehnten eine starke Auswanderung verursacht (rund 100 000, davon rund 80 000 in den Vereinigten Staaten). Trotz eifriger Bemühungen ist es nicht gelungen, sie geschlossen bei der Kirche zu halten: nur 38 000 sind in den Vereinigten Staaten kirchlich erfaßt (1911 15 Kirchen mit 33 Priestern; Zeitungen in arabischer Sprache pflegen den völkischen und kirchlichen Zusammenhang). Unter den Ausgewanderten hat die Freimaurerei starken Anhang gefunden; auch klagt man in katholischen Kreisen über protestantische Einflüsse. Zurückgekehrt, machen sie auch im Libanon antikirchliche und antirömische Propaganda. —

Die Maroniten sind ein fleißiges Völkchen; die sauberen Dörfer im Libanon — schöne Steinhäuser mit rotem Dach — kontrastieren aufs vorteilhafteste mit den mohammedanischen Dörfern in der Bekaa und im Antilibanon. Auf den in mühevoller Arbeit angelegten und erhaltenen Terrassen des schroffen Gebirges gedeiht besonders die Rebe und der Maulbeerbaum. Die Seidenraupenzucht hat in den letzten Jahren unter der Konkurrenz von Lyon und Japan schwer gelitten; die wirtschaftliche Lage ist immer schlechter geworden.

Die neueren politischen Entwicklungen sind nicht ohne Einfluß auf die maronitische Kirche gewesen. Durch Vereinigung des Berglibanon mit Gebieten von überwiegend mohammedanischer Bevölkerung zum Staat Groß-Libanon (jetzt libanesische Republik) ist die Vorherrschaft der Maroniten gebrochen.[11] Die französische Herrschaft beruht geradezu auf den religiösen Gegensätzen. Im Zug der Zeit liegt das Werden eines gesamtarabischen, auch gesamtsyrischen Nationalbewußtseins; man strebt über das régime communautaire hinaus, wo alle Religionen und Konfessionen politische und rechtliche Faktoren sein wollen. Und an der Stärkung des Gemeingefühls haben auch Maroniten trotz ihrer oft ganz französischen Bildung mitgewirkt. Hatte man auch in maronitischen Kreisen in Erinnerung an die Vergangenheit den Anschluß an ein großes mohammedanisches Syrien nicht gewünscht, sich entschlossen dem Westen zugewandt und die Gründung des selbständigen Groß-Libanon begeistert begrüßt, so hat sich doch in den letzten Jahren gerade bei den Maroniten manches geändert: In den Wohltaten des Friedens Frankreichs hat man allerlei Unerfreuliches gefunden. Es entstand im Kampf gegen die Mandatsmacht eine Art Einheitsfront zwischen Christen

---

überall beseitigt, auch bei den Armeniern des cilicischen Patriarchats. (Die Armenier in der Zerstreuung stehen noch unter den zuständigen lateinischen Bischöfen.)

[10] Batroun und Gebeil; ein Bischof sitzt auch in Baalbek; Erzbischöfe in Aleppo, Beirut, Cypern, Damaskus, Sidon, Tripoli und Tyrus.

[11] 55 Prozent Christen (darunter stark die Hälfte Maroniten, daneben Orthodoxe, Melkiten und Armenier), der Rest Mohammedaner und Drusen.

und Mohammedanern, sogar über die Grenzen des Libanon hinaus mit den syrischen Nationalisten. Der maronitische Patriarch als einflußreichste Persönlichkeit gab die Parolen: „Meine freundschaftliche Gesinnung für die syrischen Nationalisten bleibt unerschütterlich; unsere Interessen einen uns; und wenn wir auch unter politischem Zwang in zwei getrennten Staaten leben müssen, so hindert nichts die Einheit der Herzen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Syrer unsere Brüder sind."[12] Das kann nicht ohne Wirkung auf die Kirche und auf ihr Verhältnis zu Rom bleiben, wenn auch die Nachricht arabischer Zeitungen im Jahre 1936, man erwäge im maronitischen Patriarchat die Trennung von Rom, sich als falsch erwies. Die Hinwendung zum Osten wird auch die Kirche der Maroniten, die trotz der französischen Bildung der oberen Schichten echte Orientalen sind, in diese Richtung zwingen, schon deshalb, weil die römische Kirche in den vergangenen Jahrhunderten und besonders in letzter Zeit stets im Bunde mit Frankreich und unter dem Schutz Frankreichs gearbeitet hat. Die Römer sind und bleiben Franken (= Fremde); immer dringlicher müssen daher die Volksführer die Frage überlegen, was sich auf die Dauer als stärker erweisen wird: das römisch-katholische Dogma, das von Priester und Volk kaum verstanden wird, oder Kult und Kirchensitte, die nach dem Willen der katholischen Kirche selbst orientalisch bleiben sollen? Der einheimische Patriarch oder der ferne lateinische Papst? Die Bindung an Rom oder die gemeinsame Sprache und nationale Zugehörigkeit?

Unter dem Zwang der politischen Entwicklungen im Orient sind auch die unierten Kirchen, ist auch die treueste unter ihnen, die maronitische, heute ein gefährdeter Außenposten der römischen Kirche.

Stuttgart. *K. Friz.*

---

[12] Tageszeitung L'Orient 4. Dezember 1936; s. Kyrios 1936, Heft 3, S. 286 ff. Das Beiramfest 1937 wurde zum erstenmal seit Menschengedenken als nationales Fest von Christen und Mohammedanern gemeinsam gefeiert. „Hoch lebe die mohammedanisch-christliche Einheit! Kreuz und Halbmond umarmen sich."

Zeitschriftenschau.

I. Geschichtliche Abteilung.

Byzanz.

Monach Vasilij (Krivošeïn): A s k e t i č e s k o e i b o g o s l o v s k o e u č e n i e s v. G r i g o r i j a P a l a m y. (Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregor Palamas.)

(Seminarium Kondakovianum, 8 (1936), S. 99—195.

Gregor Palamas (1296—1359), Erzbischof von Thessalonike, gehört zu den bezeichnendsten Vertretern der spät-ostkirchlichen Theologie. Verfasser macht uns bekannt mit der asketisch-gnoseologischen Lehre dieses Vaters der Ostkirche, die sehr eng mit der asketischen Tradition der ostkirchlichen Mystik, besonders mit den Hesychasten verbunden ist; dann beschreibt er die Lehre Palamas' von der Dreieinigkeit und den „Energien" in dem Gottwesen, von der Notwendigkeit des „Geistigen Gebets" für die „Gottschau" und „Vergottung" des sich im Gebet übenden Asketen. Weiter wird die Lehre vom „ungeschaffenen Licht" im Gotteswesen geschildert. Im Schlußkapitel betrachtet der Verfasser das Herauswachsen der Lehre Palamas' aus der alt-ostkirchlichen Theologie und Mystik und ihre Entwicklung besonders im Zusammenhang mit den Lehren Gregors von Nyssa, des Areopagiten, Maximus Confessor u. a. — Die sehr eingehende Studie des Verfassers gibt eine gute Ergänzung zu den alten Arbeiten des Bischofs Aleksij Dorodnicyn, G. Papamichaelis, J. Bois, und korrigiert einige Einzelheiten bei neuen Forschern, wie M. Jugie, S. Guichardon und V. Grumel. *I. S.*

J. Ivanov: Ž i t i j a n a s v. I v a n a R i l s k i s u v o d n i b e l e ž k i. (Vitae des hl. Johannes von Rilsk mit einer Einleitung.)

(Godišnik na Sofijskija Universitet. Ist.-fil. fak., kniga 32, Nr. 13 (1936), 106 S.

Verfasser legt uns acht verschiedene Texte der Vita des hl. Ivan Rilski und die Geschichte dieser Handschriften vor; die achte Handschrift ist griechisch und stammt aus dem Synaxarion des Nikodemos Hagiorites. Ivan Rilski († 946) ist die hervorragendste Persönlichkeit in der Geschichte des bulgarischen Mönchtums, und die Tradition hält ihn für den Begründer und Förderer des orthodoxen Mönchtums in Bulgarien. *I. S.*

Rußland.

V. Brjusov: M o l o d o s t' P u š k i n a. (Puškins Jugend.)

(Krasnyj Archiv 1937, S. 207—216.)

Die wahrscheinlich bereits 1924 geschriebene Arbeit des verstorbenen russischen Dichters wird hier erstmalig veröffentlicht. Darin wird Puškin im Gegensatz zu seiner Umwelt gesehen. Seine freien Anschauungen sieht Brjusov durch den Umgang mit den Petersburger Husaren gefördert. Während seine Gefährten jedoch immer mehr versteiften, blieb er frei. Der Verfasser geht weiter auf sein

Jugendleben im Kreis der „Grünen Lampe" ein, in dem er keinen gesellschaftlichen Zusammenschluß, sondern eine getarnte Gruppe erblickt, die anderen Zwecken diente. Der Verfasser streicht insbesondere Puškins Freisinn in religiösen Dingen heraus und geht auf seine politischen Wünsche ein. Nach seiner Ansicht hatte der große Dichter, wenn nicht das Ende des Zarismus, so doch der bestehenden Gesellschaftsordnung vorausgesehen und in seinen letzten Jahren sogar mit Gewalt die Welt geändert wissen wollen.

Julius Tyciak: Die religiöse Weltsicht Dostojewskys.

(Der katholische Gedanke, 10 (1937), S. 291—299.)

Ausgehend von der altrussischen religiösen Welt, in der das ganze Leben von der Religion durchdrungen wurde, zeichnet der Verfasser mit wenigen Strichen Dostoevskijs vom Leben in Christus bestimmtes Schaffen. In den Gestalten seiner Dichtungen sieht der Verfasser das Heilige verkörpert. Gegenüber vom Abgrund des Lebens steht für ihn immer Christus. Die Welt der „Dämonen" ist von ihm schon überwunden und wird zur Welt der Auferstehung. Diese Gegensätze werden vom Verfasser scharf herausgearbeitet. Der neue Mensch lebt in der neuen Gemeinschaft, in der Kirche, die dem lebendigen Christus gleichzusetzen ist! Mit den Gedanken vom All schließt der Verfasser seine inhaltreiche Skizze. Mit Recht werden darin die kosmische Orientierung und die apokalyptische Erwartung des russischen Christen betont. Nur die Schreibung der russischen Namen läßt zu wünschen übrig. *St.*

R. Stupperich: Dostojewskijs Auffassung von seinem Volk.

(Die Furche, 23 (1937), S. 293—305.)

Dostoevskij sieht in seinem persönlichen Schicksal einen göttlichen Sinn. In Sibirien lernt er erst die russische Volksseele richtig kennen. Er will an ihr nichts idealisieren, er sieht ihre Schwächen, aber ihre Stärke, das Ergriffensein von Christus, ist ihm doch größer. Für Dostoevskij ist der Glaube die eigentliche Kraft seines Volkes. In seinem Wesen hebt er die Zugänglichkeit, Milde und die Gabe der Synthese hervor. Vorwiegend ist nicht die Erkenntnis, sondern die innerste Ausrichtung auf Christus hin. Für das Volk ist die Schule des Leidens wesentlich; daraus erwächst ihm unmittelbar das Bewußtsein, für die Brüder eintreten zu müssen. Schließlich wird von Dostoevskij auch das Wissen um die eigene Schuld und die Demut betont, Regungen, die das Volk vor jeder Überheblichkeit bewahren. Diese Auffassung von der „Christlichkeit" des russischen Volkes vertritt Dostoevskij als seine persönliche Überzeugung. *St.*

Arthur Luther: Wladimir Solowjow. Ein Beispiel christlicher Philosophie.

(Eckart. Dichtung, Volkstum, Glaube 1937, S. 250—255.)

Der Verfasser entwickelt in aller Kürze Solovevs Grundauffassung. Dabei betont er, daß Solovevs philosophische Grundlegung ausschließlich auf christlichen Prinzipien beruht. Abschließend verweist der Verfasser auf die Legende vom „Antichrist", in der die Überzeugung des großen russischen Philosophen ihren letzten Ausdruck gefunden hat. *St.*

Jiri Horak: Maksim Gorkij.

(Slavische Rundschau, 8 (1936), S. 285—298.)

Verfasser geht von der schweren Kindheit und Jugend des späteren Dichters aus, behandelt sein inneres Werden und hebt die Hauptprobleme aus seinem

dichterischen Schaffen hervor. Zu einer Wertung kommt er nicht, sondern betont nur abschließend die sittliche Kraft des Dichters und seine Bedeutung für seine Generation und seine Zeit. *St.*

O. Trubeckaja: Iz perežitogo. (Aus dem Erlebten.)

(Sovremennyja Zapiski, 64 (1937), S. 277—318.) (Fortsetzung folgt.)

Verfasserin gibt einen Beitrag zur politischen Geschichte Rußlands in den Jahren 1904—1905, aber auch persönliche Erinnerungen und Beiträge zur Biographie ihres Bruders, des Fürsten Sergej Nikolaevič Trubeckoj, eines hervorragenden Vertreters der Geisteskultur Rußlands und des Spätslavophilentums, der auch ein bedeutender Philosoph war. *I. S.*

Ukraine.

M. Tsouloukidse: Die Ukraine und Georgien unter russischer Herrschaft.

(Geist der Zeit 1937, S. 815—818.)

Der Verfasser gibt einen kurzen Überblick über den Befreiungskampf der Ukraine und Georgiens. Die Zusammenstellung der Ukraine mit Georgien ist schon dadurch gerechtfertigt, daß diese beiden Völker in der Gegenwart die stärksten Anstrengungen machen, ihre nationale Freiheit zu erkämpfen. In seiner Darstellung betont der Verfasser die kulturelle Bewegung des 19. Jahrhunderts in beiden Ländern. *M. A.*

D. Oljančyn: Die Beziehungen Philipp Bruuns aus Odessa zu Wilhelm Heyd in Stuttgart.

(Auslanddeutsche Volksforschung 1937, S. 339—351.)

Verfasser gibt eine biographische Einleitung über Bruun, verzeichnet seine Arbeiten zur südrussischen Archäologie und die anläßlich einiger wissenschaftlicher Streitfragen entstandene Korrespondenz mit W. Heyd. Die in Stuttgart erhaltenen zehn Briefe Bruuns an Heyd werden vollständig wiedergegeben. *St.*

Karl Cramer: Die evangelisch-lutherische Gemeinde Charkow.

(Die Lutherische Kirche in der Diaspora 1937, S. 63—66.)

Der bekannte Verfasser, der in den Jahren 1909—1918 als zweiter Pastor in Charkov amtiert hat, gibt einen kurzen Überblick über die fast 150jährige Entwicklung seiner ehemaligen Gemeinde. Chronikartig werden die Hauptereignisse aus dem Leben der Gemeinde zusammengestellt und zum Schluß die gegenwärtige Situation beleuchtet. Der Verfasser läßt sich von der Hoffnung tragen, daß der Tod der lutherischen Kirche in Rußland zu einer Auferstehung führen wird. *St.*

Polen.

B. Gladysz: Łacinskie sekwencje mszalne z polskich źródeł średniowiecznych. (Die lateinischen Meßsequenzen aus den polnischen Quellen des Mittelalters.)

(Ateneum kapłanskie, 40 (1937), S. 148—165, 265—279.)

Der Verfasser beendet hiermit eine Reihe von Studien, die er im Aten. kapł., Bd. 33, S. 105 ff., 342 ff., Bd. 34, S. 253 ff. und S. 380 ff. begonnen hat. Der vorletzte Abschnitt behandelt die Sequenzen des 16. Jahrhunderts. Im letz-

ten Abschnitt wird die Entwicklung der Sequenzen in Polen sorgfältig analysiert. Die erste polnische Sequenz ist im Zusammenhang mit dem Kult des hl. Stanisław entstanden, der 1253 kanonisiert wurde. Die subtilen Studien lassen erkennen, daß die Erforschung der alten polnischen Hymnen reichen Ertrag für die polnische Kirchengeschichte des Mittelalters verspricht. Die Arbeit stellt in dieser Beziehung einen verheißungsvollen Anfang dar. *B. St.*

M. Baryczowa: Augustyn Rotundus Mieleski, wójt wileński, pierwszy historyk i apologeta Litwy. (Augustin Rotundus Mieleski, Vogt in Wilna, der erste Historiker und Apologet Litauens.)

(Ateneum Wileńskie, 11 (1936), S. 117—172.)

Im Aten. Wil., Bd. 10 (1933), S. 71—96, hat die Verfasserin ihre Studien über Augustin Rotundus Mieleski begonnen. Er war um 1520 in Wieluń geboren. 1539 studierte er in Wittenberg. Danach hielt er sich längere Zeit in Krakau auf, wo er Zofja, die Tochter des königlichen Chirurgen Jakob Montana heiratete. Im August 1551 siedelte er nach Wilna über. Dort ging er seine zweite Ehe mit der Schwester des Bischofs Protoszewicz ein. Er starb am 20. März 1582.

Nach der Schilderung seines Lebens rühmt die Verfasserin den Wilnaer Vogt als Vorkämpfer des Katholizismus in Litauen. Dank seiner langjährigen Freundschaft mit dem Kardinal Hosius und seinen Beziehungen zu mehreren päpstlichen Legaten gelang es ihm, die schwache Position des Katholizismus in Litauen zu stärken. Als die ersten Jesuiten 1569 in Wilna eingetroffen waren, arbeitete er auf das engste mit St. Warszewicki und P. Skarga zusammen. Neben seinen persönlichen Bemühungen um die Konversion von Protestanten zum Katholizismus spiegeln seine zahlreichen Publikationen den Ernst und den Eifer wider, mit dem er für die Erneuerung und Ausbreitung des katholischen Glaubens eintrat. In einem umfangreichen Kapitel (S. 128—166) wird die literarische Leistung Mieleskis gewürdigt. Die lateinischen Dichtungen des jungen Humanisten stellen keine besonderen Leistungen dar. Bedeutsamer sind seine historischen Arbeiten, besonders die breit angelegte Cronica sive Historia Lithuaniae. Leider ist sie uns nur in Fragmenten überliefert. In der anonymen Schrift „Rozmowa Polaka z Litwinem" (Dialog eines Polen mit einem Litauer) antwortet Rotundus auf die Schrift Quincunx des St. Orzechowski. Mit einem erdrückenden Beweismaterial sucht er die Vorwürfe seines Gegners zu entkräften. Er greift zu historischen Beispielen, zum römischen Recht und zu polnischen Rechtssammlungen. Gern zitiert er die Heilige Schrift und die Kirchenväter. Die Werke der antiken Historiker wie die Publikationen zeitgenössischer Schriftsteller sind ihm geläufig. Er weist sogar auf den damals in Polen ziemlich unbekannten Macchiavelli hin! Mehrere Arbeiten handeln über die litauische Gesetzgebung. Auch zu aktuellen politischen Problemen nahm Mieleski Stellung, z. B. in einer Schrift über die polnische Königswahl, die im Jahre 1573 stattfand. Erstaunlich fruchtbar war er ferner als Theologe und Kirchenpolitiker. Mit vollem Recht darf er als einer der bedeutendsten polnischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts bezeichnet werden.

B. St.

W. Piatkiewicz †: Piotr Skarga, jako zakonnik i sługa Boży. (Peter Skarga als Ordensmann und Diener Gottes.)

(Przegląd powszechny, 209 (1936), S. 311—333.)

Der Jesuitenpater J. Rostworowski weist einleitend (S. 309—310) auf das Echo hin, das durch die Erinnerung an den Todestag Skargas im Jahre 1912 bei den polnischen Katholiken ausgelöst wurde (†1612). Das Jahr 1936 fordert zur

erneuten Besinnung auf die Gestalt dieses Mannes auf (geb. 1536). Rostworowski meint, daß vor allem die Kräfte seines inneren Lebens erforscht werden müßten, die bisher allzu wenig berücksichtigt worden seien. In dem „Leben der Heiligen" (żywoty świętych) besitzen wir eine unerschöpfliche Fundgrube für derartige Studien. Als Anfang einer tiefen Charakteristik des berühmten Predigers wird eine Arbeit des verstorbenen Jesuitenpaters Piatkiewicz vorgelegt.

Es ist dem Verfasser gelungen, aus den Briefen und Schriften Peter Skargas ein ungefähres Bild der religiösen Entwicklung des Ordensmannes zu zeichnen. Zunächst wird der starke Einfluß betont, den die Gefährten und Freunde des hl. Ignatius von Loyola auf den jungen Novizen in Rom ausgeübt haben. Die Wichtigkeit des Aufenthaltes in Rom kann tatsächlich nicht hoch genug eingeschätzt werden. Peter Skarga war davon überzeugt, daß die Vorsehung Gottes in der Gesellschaft Jesu ganz besonders wirksam sei. Er war dem Orden in großer Liebe und Treue zugetan. Er beurteilte die Gesellschaft Jesu als eine sorgsam wachende, liebevolle Mutter. Während die Bedeutung des römischen Aufenthaltes gut herausgearbeitet ist, vermißt man bei der Skizzierung des späteren Ordenslebens ein wirkliches Eindringen in die Eigenart Skargas. Die Zitate sind fast schematisch aneinandergereiht und nicht genügend ausgewertet. Immerhin ist hier ein beachtenswerter Versuch durchgeführt, aus dem hervorgeht, daß die Frömmigkeit des Ordensmannes die eigentliche Grundlage der apostolischen Tätigkeit des Jesuiten Peter Skarga war. *B. St.*

J. Poplatek: Z krytyki hagjograficznej. Wstęp krytyczny do życiorysu błog. Andrzeja Boboli. Źródła i ich dotychczasowe wyzyskanie. (Zur hagiographischen Kritik. Kritische Einleitung zur Biographie des seligen Andreas Bobola. Die Quellen und ihre bisherige Verwertung.)

(Przegląd powszechny, 209 (1936), S. 52—71.)

Der erste Teil des Aufsatzes gibt einen Überblick über die Hagiographie im allgemeinen und die Entwicklung der kritischen Methode bei der Bearbeitung der Quellen. Im Anschluß daran werden die wichtigsten Biographen des sel. Andreas Bobola aufgezählt (Alexander Sobieszczański S. J. 1745, Ignatius Brzozowski um 1800, Victor de Buck S. J. 1853 und Czermiński 1922). Durch eine gründliche Quellenanalyse werden verschiedene Irrtümer, die sich in allen Bearbeitungen finden, richtiggestellt. Der herrschenden Ansicht, daß das Geschlecht der Bobola von Böhmen nach Polen ausgewandert ist, stellt der Verfasser die gut begründete These entgegen, daß die Bobola höchstwahrscheinlich aus Schlesien stammen. Es gelingt ihm ferner, das bisher nicht genau feststellbare Geburtsdatum auf die Zeit zwischen August und Dezember des Jahres 1591 einzuschränken. Vor dem Eintritt in den Jesuitenorden (1611) besuchte Andreas Bobola vermutlich die Jesuitenschule in Wilna. Der Vorkämpfer des Katholizismus in den Ostprovinzen Polens erduldete das Martyrium am 16. Mai 1657.

J. Poplatek hat im letzten Jahr auch ein Buch über den sel. Andreas Bobola aus der Gesellschaft Jesu veröffentlicht, in dem das Leben, das Martyrium und der Kult des inzwischen (17. April 1937) heilig gesprochenen Mannes geschildert wird. (Błogosławiony Andrzej Bobola towarzystwa Jezusowego. Życie, męczeństwo, kult. Krakau 1937, 325 S.) *B. St.*

E. Hłasko: Stosunek Jednoty Litewskiej do Arjan w świetle kanonów z wieku XVII. (Das Verhältnis der

litauischen Vereinigung zu den Arianern im Lichte der Canones des 17. Jahrhunderts.)

(Ateneum Wileńskie, 11 (1936), S. 283—290.)

Die litauische Vereinigung war am Anfang des 17. Jahrhunderts zu den Gläubigen der protestantischen Bekenntnisse außerordentlich tolerant. Das brüderliche Verhältnis zu den Bekennern der Reformation blieb bestehen. Die Stellung zur römischen und griechisch-katholischen Kirche wurde aber immer gespannter. Es wird gezeigt, daß die Arianer und die Vertreter der Vereinigung sich zunächst einander nähern, daß es aber im Jahre 1661 zum Bruche kommt. *B. St.*

J. Poplatek: Wykaz alumnów Seminarjum Papieskiego w Wilnie 1582—1773. (Die Liste der Alumnen des päpstlichen Seminars in Wilna 1582—1773.)

(Ateneum Wileńskie, 11 (1936), S. 218—282.)

Die Matrikel des päpstlichen Seminars in Wilna ist wahrscheinlich verloren gegangen. Aus zahlreichen gedruckten und ungedruckten Quellen konnte aber J. Poplatek, der schon des öfteren als Spezialist für die Geschichte der Jesuiten in Wilna hervorgetreten ist, eine Liste von 618 Studenten zusammenstellen. Bei jedem Namen sind die wichtigsten Daten des Lebenslaufes angegeben. Es fällt auf, daß in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zahlreiche Schweden und Dänen in Wilna studiert haben. Neben polnischen Namen finden wir Studenten aus Lübeck, Preußen, Riga, Finnland, Ungarn, Dalmatien, Italien, Belgien, England, Schottland, Hessen, Westfalen, Schlesien und anderen Gegenden Deutschlands. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts dominieren die slavischen Namen, deren Träger zum größten Teil Basilianer waren. Seit dem Jahre 1754 studierten mit geringen Ausnahmen nur noch Kleriker des griechisch-katholischen Bekenntnisses in Wilna. *B. St.*

A. Deruga: Jeszcze jeden rękopis bazyljanina Jana Oleszewskiego † 1723. (Noch eine Handschrift des Basilianermönches J. Oleszewski.)

(Ateneum Wileńskie, 11 (1936), S. 291—297.)

Für die Kirchengeschichte der Union Ostpolens im 17. Jahrhundert und im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts sind die Schriften des J. Oleszewski sehr aufschlußreich. Bisher waren sieben größere Arbeiten von ihm bekannt. S. Wysłouch hat im Jahre 1934 bei einem Antiquar in Wilna eine neue Handschrift entdeckt. In dem Manuskript wird die Geschichte zahlreicher Klöster gestreift. Wir erfahren u. a. Einzelheiten aus der Geschichte des Klosters von Boruny. *B. St.*

A. Knot: Nowe przyczynki do biografji ks. Grzegorza Piramowicza. (Neue Beiträge zu der Biographie des Gregor Piramowicz.)

(Przegląd powszechny, 209 (1936), S. 394—400.)

Es fehlt eine gediegene moderne Monographie über den Jesuitenpater Gregor Piramowicz, der ohne Zweifel als der tüchtigste Pädagoge der Edukationskommission gerühmt werden darf (geb. 1735, Eintritt in den Orden 1754, Profeß 1769). Durch einige Akten aus dem Archiv der Stadt Lemberg (Acta judicii civilis Armenorum) fällt ein neues Licht auf das Leben des Jesuiten, seiner Geschwister und seiner Eltern. Es wird der dringende Wunsch ausgesprochen, daß sich die Spezialisten mit den armenischen Akten beschäftigen möchten, die sich

in dem Archiv der Stadt Lemberg und in dem Archiv des armenischen Erzbischofs von Lemberg befinden. *B. St.*

J. Reychnan: Niedoszły projekt z czasów Komisji Edukacyjnej. Nauczanie języka tureckiego w Kamieńcu Podolskim. (Ein nicht zustande gekommenes Projekt aus der Zeit der Edukationskommission. Türkischer Sprachunterricht in Kamieniec Podolski.)

(Przegląd powszechny, 201 (1936), S. 80—83.)

A. Dzieduszycki schlug in einem Memorial über die polnisch-türkischen Beziehungen die Errichtung von zwei Lehrstellen in der türkischen und „griechisch-moldauischen" Sprache vor. Der Unterricht sollte kostenlos sein. Die Lehrer sollten vom Staat besoldet werden. König Stanisław August zeigte für den Plan großes Interesse. Als Lehrer der türkischen Sprache wurde Piotr Guiliani in Aussicht genommen, der Sohn des ehemaligen polnisch-türkischen Dolmetschers in Stambul. Man gab das Projekt aber wieder auf und blieb bei dem alten Brauch, die notwendigen Kenntnisse in der Hauptstadt der Türkei zu erwerben. *B. St.*

J. Ussas: Z dziejów grabieży i niszczenia polskiego mienia kościelnego przez Rosjan w świetle świadectw rosyjskich 1655—1925. (Aus der Geschichte der Konfiskation und Vernichtung des polnischen Kirchenbesitzes im Lichte russischer Zeugnisse.)

(Przegląd powszechny, 210 (1936), S. 45—66, 185—203.)

Unter den zahlreichen Unrechten, die das polnische Volk durch die russische Beherrschung erdulden mußte, war die systematische Beschlagnahme und Vernichtung des Kirchenvermögens im allgemeinen und der reichen Klosterbibliotheken im besonderen eine der schmerzlichsten und folgenreichsten. Wichtige Archive, wertvolle Bibliotheken, liturgische Geräte, Glocken und andere Gegenstände des christlichen Kultus wurden nach Petersburg, Moskau, Kiev, Chaŕkov, Odessa, Tomsk usw. verschleppt. Der Universitätsbibliothek von Wilna wurden z. B. 151 110 Bände für Kiev und 3000 Bände für Chaŕkov entnommen, der Rest wurde 1844 nach Petersburg transportiert. Der Verfasser schildert die einzelnen Phasen der Beschlagnahme von etwa 50 wichtigen Klosterbibliotheken und den Verbleib der Bücher in Rußland. Beim Transport und während der Neugruppierung gingen unschätzbare Manuskripte, Akten und Unica verloren. Es gelang der polnischen Regierung im Friedensvertrag von Riga 1921, einen Artikel für die Rückerstattung der beschlagnahmten Bibliotheken durchzusetzen. Nach vielen Verhandlungen erhielt Polen einen Teil des konfiszierten Materials (117 Handschriften und 2700 Bände). Bei der Darstellung des russischen Vorgehens im 18. und 19. Jahrhundert beschreibt Ussas auch die wenig charakterfesten Geistlichen, welche den russischen Behörden die Beschlagnahme erleichtert haben. *B. St.*

W. Charkiewicz: Akademja, której nie zorganizowano. Z dziejów unickiego szkolnictwa duchownego. (Eine Akademie, die nicht zustande kam. Aus der Geschichte des geistlichen Schulwesens der Unierten.)

(Ateneum Wileńskie, 11 (1936), S. 463—474.)

Der Zusammenbruch der Union im Osten der polnischen Republik war eine große Tragödie. In den Abgrund des Zerfalls wurde auch das Schulwesen der

Unierten hineingerissen. Der Verfasser schildert unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte der geistlichen Akademie von Połock. Prälat J. Siemaszki schlug am 5. November 1827 die Errichtung einer neuen Akademie vor, um den Bruch der Unierten mit der lateinischen Kirche zu beschleunigen. Im Jahre 1828 wurde sogar ein kaiserliches Dekret in dieser Angelegenheit veröffentlicht. Das Projekt konnte aber nicht verwirklicht werden. Als Gründe dafür werden vor allem der Mangel an geeigneten Professoren und der Widerstand des Bischofs Jakob Martusiewicz von Polock angegeben. *B. St.*

Baltikum.

H. Löffler: Stilbildende Einflüsse in der kirchlichen Baukunst Alt-Livlands.

(Sitzungsberichte der Ges. f. Gesch. u. Altertumskunde zu Riga 1936, S. 90—100.)

Ausgehend von der Frage nach dem Sondercharakter der livländischen Baukunst zeigt der Verfasser ihre Entwicklung in den Hauptphasen auf. Die Anfänge der livländischen Baugeschichte weisen auf Gotland hin. Die im 12. Jahrhundert erbaute Kirche von Üxküll zeigt deutliche Merkmale gotländischer Baukunst. Mit dem Auftreten des Ziegelbaus, der in Gotland nicht bekannt war, geht dieser Einfluß zurück. Nur in Estland bleiben gotländische Einwirkungen bis ins 14. Jahrhundert bestehen. Wisby vermittelte aber auch westfälische Einflüsse, die seitdem immer stärker nach Livland drangen. Der Dom von Riga, als Basilika begonnen, wird als westfälische Hallenkirche weitergebaut. Dieser Typus blieb vorherrschend, bis die Baugrundsätze der Zisterzienser sich durchsetzten. Bereicherung erfuhr der livländische Kirchenbau durch Vermittlung der Hanse und des Preußischen Ordens. Der Verfasser stellt abschließend fest, daß es keine eigene livländische Baukunst gibt. In dieser Hinsicht war Alt-Livland rezeptiv. Als besonderes Kennzeichen kann für sie nur die Vereinfachung der Formen und der Ausgestaltung gelten. *St.*

F. Baron Stackelberg: Die Verwaltung des Bistums Ösel-Wiek im 16. Jahrhundert.

(Sitzungsberichte der Ges. f. Gesch. u. Altertumskunde zu Riga 1936, S. 36—51.)

Während von allen anderen baltischen Archiven dieser Zeit nur Trümmer erhalten geblieben sind, findet sich im Öselschen Bischofsarchiv für die Zeit von 1500—1560 erhebliches Material. Aus diesen Quellen läßt sich ein Bild gewinnen von der wirtschaftlichen Lage des Bistums, den Obliegenheiten der Landknechte, Droste und Stiftsvogte. Auch der Verwaltungsapparat, der 70—80 Beamte zählte, wird deutlich. Wir gewinnen auch einen Eindruck vom persönlichen Gefolge des Bischofs, angefangen vom Hofrichter bis zum Jägermeister, Maler und Geiger. Der Verfasser geht auch auf die personelle Zusammensetzung der Stiftsdiener ein, die meist in ländlicher Ritterschaft aufgingen. *St.*

G. von Rauch: Aus dem wissenschaftlichen Leben der schwedischen Universität Dorpat.

(Sitzungsberichte der Ges. f. Gesch. u. Altertumskunde zu Riga 1936, S. 128—141.)

Auf Grund der in schwedischen Archiven erhaltenen Universitätsakten versucht der Verfasser ein Bild vom inneren Leben der Alma mater zu entwerfen. Im Vordergrund stehen in dieser Zeit noch immer theologische Fragen, zumal

jetzt neue Gedanken und Strömungen aufkommen, mit denen die herrschende Orthodoxie den Kampf aufnimmt. Die Pietisten, die zum größten Teil aus Deutschland kommen, können sich nicht behaupten. Den Studenten wird verboten, nach Halle zu gehen, die Hauslehrer aus Deutschland sollen sich in Dorpat prüfen lassen. Propst Glück versucht, gegen diese Bestimmung anzugehen, jedoch ohne Erfolg. Die Regierung hält weiterhin die Seite der Orthodoxie. Von großer Bedeutung ist für das geistige Leben, daß die naturrechtlichen Auffassungen von Grotius, Pufendorf, Thomasius sich jetzt in Vorlesungen und Dissertationen durchsetzen. Auch die zeitgenössische schöne Literatur wird in den Kreis der akademischen Vorlesungen einbezogen. Die deutsche Sprache dringt in die Universität ein, andererseits bemüht sich die Geistlichkeit um die Sprache der Landbevölkerung und strebt die Anstellung eines lettischen Sprachmeisters an. Demgegenüber verhält sich die schwedische Regierung ablehnend. Zum Schluß geht der Verfasser auf die anderen Fakultäten, vor allem auf die Vertreter der Medizin und ihre neuen Bestrebungen ein und streift die höfischen Künste, die der Student zu lernen hatte. *St.*

R. Seeberg-Elverfeldt: Die „Academia Petrina".

(Baltische Monatshefte 1937, S. 417—423.)

Im Rahmen der Fragen, welche Bildungsmöglichkeiten dem baltischen Deutschtum in der russischen Zeit offenstanden, behandelt der Verfasser die Geschichte der kurländischen höheren und Hochschule. Da die Gymnasien in Riga und Reval ebenso wie die schwedische Universität Dorpat zu bestehen aufgehört hatten, gewann die auf Anregung des letzten Herzogs in Mitau begründete Akademie an Bedeutung. Sulzer, der vorher das Joachimsthalsche Gymnasium in Berlin geleitet hatte und Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften war, gab ihr die Ordnung. Diese Akademie sollte die Mitte zwischen Gymnasium und Universität halten. Verfasser entwickelt Sulzers methodische und praktische Grundsätze und Gedanken, die weiterhin nachwirkten. Die russischen Herrscher hatten die Absicht, eine Universität aus ihr zu machen, bis sie sich doch für Dorpat entschieden. Die Academia Petrina blieb als Gymnasium bestehen. *St.*

H. J. von Hehn: Die deutschen Landpastoren in der Entwicklung des lettischen Schrifttums.

(Baltische Monatshefte 1937, S. 423—436.)

Über den ersten Teil dieser Arbeit vgl. Kyrios, II, 3, S. 253 f. Der zweite Teil bringt eine Übersicht über das 19. Jahrhundert und behandelt die Lettische literärische Gesellschaft und die Arbeit, die A. Bielenstein und seine Kollegen für die lettische Sprache und Kultur geleistet haben. Diese schrieben Schulbücher, schufen belehrendes Schrifttum und Übersetzungen deutscher und russischer Dichtungen. In den 60er Jahren beginnt das nationale Lettentum sich vom deutschen Einfluß freizumachen. In den Gesangvereinen und im „Lettischen Verein" sammelt das Jungletttentum seine Kräfte. Die Pastoren erkannten vielfach die Absichten und den nationalen Willen dieser Kreise nicht. Die deutsche Arbeit am lettischen Schrifttum ging jedoch weiter. Damals kam die Revision der Glückschen Bibelübersetzung zustande; in diese Zeit fallen auch Bielensteins bedeutsame Forschungen. *St.*

H. Speer: Zur Entwicklungsgeschichte des Estländischen Bauernschulwesens im 19. Jahrhundert.

(Sitzungsberichte der Ges. f. Gesch. u. Altertumskunde zu Riga 1936, S. 75—89.)

Die Schulentwicklung ging in Estland so langsam vor sich, weil die Organe, die sich um die Schule zu kümmern hatten, nicht einheitlich vorgingen. Der Übergang vom Hausunterricht zur Dorfschule vollzog sich nur schwer. Bei der Mutter lernten die Kinder an Bibel und Gesangbuch lesen; schreiben und rechnen konnte um 1800 kaum jemand. Schulgründungen waren damals mehr zufälliger Natur, von einzelnen Gutsherren oder Kirchspielkonventen errichtet. Hier wie in den wenigen Küsterschulen war der Unterricht die Vorbereitung zur Konfirmation. Selbst von Geistlichen wurde noch die Ansicht vertreten, daß Schulen überflüssig und auf das Familienleben schädigend einwirken würden. Es gab zwar seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auch andere Bestrebungen. Das Konsistorium wirkte auf die Ritterschaft ein, sie möchte Schulen im Lande errichten, aber die Ritterschaft ergriff keine Initiative. Eine gewisse Förderung erfuhr der Unterricht durch die Sonntagsschule, die seit 1819 vom Konsistorium empfohlen wurde. Förderlich war teilweise auch das Provisorium der Wanderlehrer, die zwar nicht selbst unterrichteten, aber doch eine Aufsicht und Kontrolle ausübten. Da die Wanderlehrer meist Herrnhuter waren, fanden sie häufig um ihrer Einstellung willen Ablehnung, so daß sie bald abgeschafft wurden. Noch die Schulkonferenz von 1838 konnte sich zu keinem weitreichenden Beschluß aufraffen, sondern empfahl, bei den „guten alten Einrichtungen“ zu bleiben. Schulen wurden nur als Strafanstalten angesehen. Da der Unterricht nur von der religiös-sittlichen Seite angesehen wurde, kümmerte man sich um die Methode nicht. Brachte die Ritterschaft als Körperschaft die Schuldfrage nicht weiter, so fehlte es ihr auch nicht an Persönlichkeiten, die in Denkschriften für den Ausbau der Schule eintraten. Bis in die 40er Jahre wollte die Ritterschaft die Schullast nicht übernehmen. Der Übergang zur festen Schule erwies sich jedoch als unumgänglich. Nach vielen Beratungen wurde endlich die Schulreform durchgeführt. Im Zusammenwirken zwischen der Kirche, die ein religiös-ethisches Bildungsziel verfolgte, und der Ritterschaft, die mehr auf Vermittlung praktischer Kenntnisse aus war, ist eine Schulform geschaffen worden, die seitdem den Charakter der estländischen Volksschule bestimmte. *St.*

II. Systematische Abteilung.

Theologie.

N. Losskij: O tvorenii mira Bogom. (Über die Erschaffung der Welt durch Gott.)

(Put', 54 (1937), S. 3—22.)

N. Losskij, der Hauptvertreter der modernen russischen Philosophie im Auslande, widmet seinen mit vielen tiefen Gedanken durchdrungenen Artikel zunächst der religionsphilosophischen Überwindung der pantheistischen Anschauungen über die Weltschöpfung. Der zweite Teil enthält eine sehr tiefe und ernste Kritik der Sophiologie S. Bulgakovs. Nach Losskijs Meinung trägt der ganze philosophische und dogmatische Aufbau Bulgakovs pantheistische Züge. Die Untersuchung wird auf Grund der beiden Werke Bulgakovs „Agnec Božij“ und „Utešitel'“ geführt. Die Idee der Menschwerdung Christi, die eine so große Rolle in der ganzen Sophiologie B.s spielt, trägt spezifisch-pantheistische Züge, denn „bei ihm nähert die Menschwerdung Christi den Menschen nicht Gott, sondern umgekehrt: die Wesenseinheit Gottes und des Menschen ist die Voraussetzung der Menschwerdung des Logos“. Zum Schluß bemerkt Verfasser, daß die Neigung B.s, die religiöse Erkenntnis als Antinomie aufzufassen, ihn in der Behandlung grundlegender christlicher Wahrheiten zu großen Unklarheiten und Widersprüchen führt. Da die von Bulgakov behandelten Probleme zu den wesent-

lichsten der christlichen Metaphysik gehören, fordert Verfasser von beiden Parteien, von den Anhängern und von den Gegnern der Sophiologie, ihre erneute Untersuchung. *I. S.*

A. Schabert: Der Sendungsgedanke der Diaspora unter dem Gericht und der Verheißung des Evangeliums.

(Ztschr. f. system. Theologie, 14 (1937), S. 339—363.)

In dieser Abhandlung zeigt Schabert auf, wie das Sendungsbewußtsein der evangelischen Diaspora sich im Laufe der Geschichte gewandelt hat. In einem gewissen Sinn spiegelt es immer den Gang der deutschen Entwicklung wieder. Das baltische Deutschtum leitet seine Sendung vom Missionsgedanken des Mittelalters her. Es erlebte den Niedergang der mittelalterlichen Gedankenwelt und den Aufschwung durch die Lehre der Reformation. Von da ab wußte es sich gesandt, diese Lehre den Völkern des Ostens zu bringen. Darüber erlebte es den Rationalismus und eine Nachblüte des deutschen Idealismus, um sich endlich der Nationalisierung des Ostens zu fügen. Nationalistische Parolen fremden Ursprungs erschütterten dieses Sendungsbewußtsein.

Die Gegenwartslage in der Diaspora des Ostens ist fast überall die gleiche. Das Leben in den nationalen Staaten ist durch und durch politisiert. Dieser Entwicklung kann sich niemand entziehen, aber es kann auch niemand aus ihrem Geist leben. Nicht nur das Recht des baltischen Deutschtums, auch seine Aufgaben sind an andere übergegangen. Unter diesen Umständen fällt es sehr schwer, ein Verhältnis zwischen Glaube und Wirklichkeit zu schaffen. Hier steigt die Frage nach der Kirche auf. Schabert weist auf die Tatsache hin, daß die Diaspora kirchlich ist, auch wenn sie kein Verhältnis zum Christentum hat, weil sie in der Kirche die Sicherung ihres natürlichen Lebens sieht. Dadurch ist die Kirche ihrerseits in Gefahr, an nichtkirchlichen Fronten zu kämpfen. Andererseits trennt man sich auch von der Kirche, wenn man sieht, daß sie die natürliche Existenz nicht sichern kann.

Nicht die 700jährige baltische Geschichte begründet den Auftrag des Deutschtums, so faßt der Verfasser seine Auffassung zusammen, sondern Gottes Wort. Das Volkstum gewinnt vom Worte her seinen Sinn als Gottes Ordnung; es ist der Ort, an dem Gottes Wort den einzelnen trifft, an dem auch die Gemeinde entsteht. *St.*

S. Zankow: Der erste Kongreß der orthodoxen Theologen in Athen 29. 11. bis 4. 12. 1936.

(Internationale kirchl. Ztschr. 1937, S. 129—149.)

Dieser Aufsatz enthält nicht nur einen Tagungsbericht, sondern zugleich eine Darstellung der Wurzeln und Motive, die zu diesem Kongreß den Anstoß gaben. Eine Theologiegeschichte des Ostens steht noch aus, die russische und griechische Kirche sind in der Theologie eigene Wege gegangen. In den Nationalkirchen auf dem Balkan beginnt die theologische Arbeit erst in den letzten Jahrzehnten. Diese Bemühungen sind sowohl unter römischem wie unter protestantischem Einfluß unternommen worden. Schon vor dem Kriege waren sich viele orthodoxe Theologen ihrer eigenen Schwäche bewußt. Nach dem Kriege kommen auch für sie neue Probleme auf: es gilt das Wesen der Ostkirche zu bestimmen, eine Sozialethik aufzubauen usw. Die ökumenische Bewegung ließ den Gedanken an einen Kongreß orthodoxer Theologen aufkommen und trotz der Schwierigkeiten wach erhalten. Die Vorbereitung hatte die Universität Athen durchgeführt. Eingeladen waren nur Professoren von Vollhochschulen. Die Beteiligung bezeichnet

der Berichterstatter als zufriedenstellend. Behandelt wurden in mehreren Referaten folgende Probleme: 1. Prinzipien der Orthodoxie (sobornost'), 2. die wissenschaftliche Arbeit in der Theologie (Symbolische Bücher), 3. Äußere Einflüsse auf die Theologie der Ostkirche, 4. Einberufung des ökumenischen Konzils der orthodoxen Kirche. Abschließend wurde beschlossen, einen zweiten Kongreß orthodoxer Theologen 1939 in Bukarest stattfinden zu lassen. Der Verfasser wertet diesen Kongreß als Zeichen für neues Leben in der Orthodoxen Kirche.

Ein ausführlicher Bericht über diesen Kongreß befindet sich auch in der Zeitschrift Christliche Welt, Februar und März 1937, von Hans Koch, sowie im Irénikon, IX, 1 (1937), S. 21—41, aus der Feder von Hieromoine Pierre, Le premier congrès de Théologie orthodoxe à Athènes. *St.*

A. Pawłowski: Sprawy chrześcijańskiego wschodu. (Fragen des christlichen Ostens.)

(Ateneum kapłanski, 40 (1937), S. 91—100.)

In sieben Abschnitten orientiert der Berichterstatter über die letzten Ereignisse, die vom katholischen Standpunkt aus für die osteuropäische Kirchengeschichte wichtig sind. Er beginnt mit einem Hinweis auf die fruchtbare Tätigkeit der Associazione cattolica Italiana per l'oriente christiano. Er beschreibt ferner die Tagung des internationalen Pressekongresses, die „für den christlichen Orient" abgehalten wurde. In Bari fand vom 17. bis 20. September 1936 eine Woche des Gebetes und des Studiums für die Fragen des christlichen Ostens statt. In Lemberg kam vom 22. bis 25. Dezember 1936 eine Unionstagung zustande. Die Tagung gedachte des Metropoliten J. W. Rutski († 5. Februar 1637), des eigentlichen Schöpfers der Union von Brest. Die Sitzungen wurden in dem Gebäude der griechisch-katholischen Akademie abgehalten, deren Professoren auch die Organisation der Tagung bewerkstelligten. Im Februar 1936 wurde die polnische Regierung von der Budgetkommission des Sejm gebeten, mit den kirchlichen Behörden zu verhandeln, damit die Konfessionen, die bisher noch den julianischen Kalender benutzen, fortan den gregorianischen Kalender einführen. Vom 18. bis 25. Januar 1937 wurde von der katholischen Christenheit eine allgemeine Gebetwoche durchgeführt. In Polen wurde diese Woche besonders feierlich in Lublin und Warschau ausgestaltet. Im letzten Abschnitt stellt Pawłowski einige Personalnachrichten zusammen. *B. St.*

E. Zundel: Archiwum przy kościele ewangelicko-augsburskim w Wilnie. (Das Archiv bei der Kirche des evangelisch-augsburgischen Bekenntnisses in Wilna.)

(Ateneum Wileńskie, 11 (1936), S. 487—502.)

Die Kirche der evangelisch-augsburgischen Gemeinde in Wilna besitzt ein Archiv, das in einer Kammer des Glockenturmes untergebracht ist. Im Jahre 1842 ist eine Liste aller Dokumente von 1601 bis 1842 angelegt worden, die kurze Inhaltsangaben der wichtigsten Akten enthält. Im ganzen sind 593 Faszikel und Bündel vorhanden (aus dem 16. Jahrhundert 3, aus dem 17. Jahrhundert 50, aus dem 18. Jahrhundert 140, aus dem 19. Jahrhundert 286, aus dem 20. Jahrhundert 101, ohne Datum 13). Nach der Aufzählung der Privilegien beschreibt Zundel das Material, das uns über die Entwicklung der Gemeinde Aufschluß gibt: äußere kirchliche Angelegenheiten, Synoden, Kirchenversammlungen, Kirchenrat, Kirchenkasse, das Vermögen Kienas, Vermögen und Kirche in Gojcieniszek, Verwaltung, Kirchenordnung, Kirchenhäuser, Mieter und Miete, innerkirchliche Angelegenheiten, Legate, Vermächtnisse und Fundationen, Vereinshaus, Hospital, Armenhaus, Waisen- und Witwenhaus, Schule, Bibliothek, deutscher Verein, Prozeßakten, verschiedene Akten, Abschriften und Briefe, Kollekten,

Register, Bücher und Broschüren, Verschiedenes. Die Aktenstücke sind zu 57 Prozent in deutscher, zu 18 Prozent in polnischer und zu 19 Prozent in russischer Sprache geschrieben. Der Rest von 6 Prozent verteilt sich auf lateinische und französische Niederschriften. *B. St.*

Philosophie und wissenschaftliches Leben.

D. Čyževśkyj: Wesen und Aufgaben der čechoslovakischen Philosophiegeschichte.

(Slavische Rundschau, 8 (1936), S. 13—22, 69—80.)

Die Bearbeitung der eigenen philosophischen Vergangenheit hat bei den slavischen Völkern erst vor nicht so langer Zeit begonnen. Stoff für eine eigene Geschichte der Philosophie gibt es bei West- und Südslaven in großer Menge. Nur bei den Čechen und Slovaken, die in ihrer Geschichte einen Comenius aufzuweisen haben, ist das Interesse für die eigene philosophische Vergangenheit merkwürdig lahm. Zusammenfassende Arbeiten sind dort noch gar nicht erschienen. Werke von Stitny und Stur werden kaum beachtet. Für diese Vernachlässigung der eigenen nationalen Gedankenarbeit könnten folgende Gründe angegeben werden: das Minderwertigkeitsgefühl, keinen Denker ersten Ranges unter den eigenen Philosophen zu besitzen, dazu bei den Čechen das mangelnde spekulative Interesse, Unsicherheit bei der Behandlung einzelner Persönlichkeiten und schließlich sogar bei den Gelehrten eine gewisse antiphilosophische Stimmung.

Čyževśkyj kündigt selbst eine čechoslovakische Philosophiegeschichte an. An sich philosophisch unbedeutende Erscheinungen sind, wie er mit Recht betont, dennoch wichtig und interessant. Die Aneignung und Verarbeitung fremder Motive zeigt erst das Maß eigener Produktion und ihre Eigentümlichkeit auf. Einzelne philosophische Richtungen kommen in allen slavischen Ländern erst spät zur Geltung. Der Hegelsche Einfluß muß genau untersucht werden. Der Verfasser weist auf diejenigen čechischen Philosophen hin, bei denen dieser Einschlag besonders nachweisbar ist. Außerdem legt er den Finger auf die mystischen Traditionen des 19. Jahrhunderts. Aus diesen beiden polaren Gegensätzen kann das philosophische Antlitz des Volkes deutlich werden. Nur darf bei einer Darstellung der eigenen Philosophie den Maßstab nicht die „Exportware" abgeben. *St.*

A. Niesiołowski: Zagadnienie „pacyfizmu słowiańskiego". (Das Problem des „slavischen Pazifismus".)

Przegląd powszechny, 210 (1936), S. 204—226.)

Zunächst werden die čechischen, deutschen, polnischen und russischen Schriftsteller aufgezählt, die in ihren Werken den Mythus von der „Slavischen Friedfertigkeit" dargestellt haben. Als Gegenpol wird auf den kämpferischen Sinn der Germanen hingewiesen. Niesiołowski sieht in beiden Fällen eine Idealisierung und bemüht sich, die eigentlichen Grundlagen für die Entstehung des Mythus nachzuweisen. Anthropologische Erklärungen vermögen nach seiner Meinung das Problem nicht zu entwirren. Er überblickt die vermeintliche slavische Friedfertigkeit im Laufe der Geschichte und geht besonders auf die polnischen Verhältnisse ein. Das Wesen der polnischen Kämpfe soll mehr in der unwillkürlichen Reaktion der Abwehr als in aggressiven Eroberungsfeldzügen liegen. Diese Erkenntnisse werden soziologisch, psychologisch und wirtschaftsgeschichtlich gestützt. *B. St.*

M. Volkonskij: O tajnych pričinach tjagotenija russkoj aristokratii k katoličestvu. (Über die gehei-

men Ursachen für die Hinneigung der russischen Aristokratie zum Katholizismus.)

(Put', 54 (1937), S. 52—56.)

Übertritte der Russen zum Katholizismus kommen hauptsächlich in Kreisen des alten Adels vor. Der Verfasser sieht die Ursachen für diese Konversionen in der Entfremdung der russischen Aristokratie vom russischen Leben und im Überbetonen der negativen Seiten der russischen Kirche einerseits und der positiven Seiten der westlichen Zivilisation andererseits. Der Verfasser meint weiter, daß dieses Konvertieren sehr oft oder sogar meistens nicht nur äußerlich, sondern sogar innerlich zur Entnationalisierung der Russen führt. *I. S.*

J. Urban: Przenikanie bezbożnictwa do umysłowości polskiej. (Das Eindringen der Gottlosigkeit in das polnische Geistesleben.)

(Przegląd powszechny, 210 (1936), S. 12—28.)

Es handelt sich um den Abdruck eines Referates, das am 3. März 1936 auf einer Versammlung der Schriftleiter katholischer Zeitschriften in Warschau gehalten wurde. Der Redner geht von dem Atheismus der früheren Jahrhunderte aus und konstatiert den Gegensatz der alten Strömungen der Gottlosigkeit zu dem gegenwärtigen bewußten und unerbittlichen Kampf des bolschewistischen Regimes gegen den Gottesglauben. Er schildert dann die Folgen, welche die kommunistische Propaganda bereits in Polen erzielt hat. Die Bemühungen der Bolschewisten um die Ukrainer, Weißrussen und Juden sind klar zu erkennen. Aber auch bei der polnischen Kernbevölkerung existieren organisierte kommunistische Zellen, die sich für den Kampf gegen das Christentum einsetzen. Urban erwähnt eine Broschüre von Siekierski, die 1934 in Moskau mit dem Titel „Polnischer Komsomol“ erschienen ist. Die publizistische Tätigkeit der Sozialisten-Zeitschrift „Tur“ des „Tydzień Robotnika“ und der polnischen Freidenker unterscheiden sich nicht wesentlich von dem russischen Bezbożnik. Der Kampf wird besonders gegen den Klerus, gegen die Dogmatik und die Moral des Christentums geführt. Das oberflächliche Wissen vieler sogenannter Gebildeter, ihre Ignoranz und falsche Toleranz bilden große Gefahren für den Einbruch bolschewistischer Ideen in das Gefüge des polnischen Geisteslebens. Einige Universitätsprofessoren und viele Volksschullehrer sind heimliche oder offene Anhänger des Atheismus. Ihr Einfluß gefährdet die Jugend auf das äußerste. Im Hinblick auf die Propaganda der Gottlosigkeit in Polen stellte der Redner fünf Forderungen zur Diskussion:

1. Errichtung eines consilium vigilantiae.
2. Errichtung eines Rechtsbüros, das gegen Gotteslästerungen, Tätlichkeiten und Unruhestiftungen der Gottlosen vorgeht.
3. Errichtung einer Zentrale, die in Zusammenarbeit mit hervorragenden Spezialisten die kommunistischen Vorwürfe entkräftet und Mißverständnisse klärt. Die Zentrale soll das Material den Redakteuren, Geistlichen und Lehrern zur Verfügung stellen.
4. Hebung des wissenschaftlichen Niveaus der Presse.
5. Schulung einer geistlichen Elite aus Laienkreisen. *B. St.*

W. Nowodworski: Kronika. (Chronik.)

(Ateneum Wileńskie, 11 (1936), S. 799—840.)

Der Verfasser legt einen eingehenden Bericht über das wissenschaftliche Leben in Wilna vor. Er referiert über die Tätigkeit der Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in Wilna sowie über die Vorträge zahlreicher anderer wissen-

schaftlicher und literarischer Vereinigungen. Danach geht er auf die Tagungen und die festlichen Ereignisse ein, die in den letzten Jahren in Wilna stattfanden. Schließlich unterrichtet er auch über die Leistungen der Zeitschriften und Zeitungen in Wilna sowie über das geistige Leben in Grodno. *B. St.*

St. Rugiel: Polski ruch wydawniczy. (Die Entwicklung im polnischen Verlagsleben.)

(Nowa książka, 4 (1937), S. 513—517.)

In Warschau werden 50 Prozent der polnischen Bücher hergestellt. Im Jahre 1935 wurden 7460 Werke publiziert. Die Produktion setzte sich aus 3172 wissenschaftlichen und 2264 populär-wissenschaftlichen Büchern, aus 1490 Werken der schönen Literatur und 534 Handbüchern zusammen. 95,5 Prozent waren Novitäten, 75,7 Prozent polnische Originalarbeiten. Unter den Büchern der polnischen Verlage, die nicht in polnischer Sprache verfaßt sind, nahmen im Jahre 1935 die jüdischen Veröffentlichungen die erste Stelle ein (492). Außerdem wurden 223 Arbeiten in ukrainischer, 167 in deutscher und 153 in französischer Sprache verlegt. 543 Übersetzungen wurden auf den Büchermarkt geworfen (169 aus englischen, 122 aus deutschen, 100 aus französischen und 61 aus russischen Werken). Als Vergleich für die Leistung der polnischen Bücherproduktion (7460) werden die Veröffentlichungen anderer Länder im Jahre 1935 angeführt (u. a. England 16 110, die Vereinigten Staaten von Amerika 8766, Ungarn 3246). Deutschland verlegte 1935 23 200 Arbeiten. *B. St.*

St. Podoleński: Krysys naszego szkolnictwa powszechnego. (Die Krise unserer Volksschule.)

(Przegląd powszechny, 209 (1936), S. 334—356.)

Mit großem Ernst wird das Problem erörtert, daß die Zahl der Kinder, die in Polen keinen Schulunterricht genießen, fast eine Million erreicht hat, ja nach der Meinung einiger Statistiker bereits überstiegen hat. In dem Schuljahr 1928/29 betrug die Zahl der schulpflichtigen Kinder 3 706 000, 1935 etwa 5 604 000; 1939/40 wird sie ungefähr 6 Millionen betragen. Der Verfasser geht von den Verhältnissen in den Jahren 1921/22 bis 1927/28 aus, in denen der polnische Staat das Schulwesen neu aufbauen mußte. Die Lage war besonders in den Ostwoiwodschaften trostlos. In Kongreßpolen waren 98 Prozent aller Schulen nur ein- bis zweiklassig. 40 Prozent der Lehrpersonen des ehemaligen russischen Gebietes waren völlig untauglich. Es mußten zunächst neue Schulen gebaut werden. Gleichzeitig galt es, das notwendige Lehrpersonal heranzubilden. Von den geplanten 40 000 neuen Schulzimmern wurden bis 1928 nur 4050 fertiggestellt. Obschon die Zahl der schulpflichtigen Kinder bis 1927/28 dauernd sank, fehlten 1927/28 Unterrichtsmöglichkeiten für fast 250 000 Kinder.

Die Situation verschlimmerte sich von Jahr zu Jahr, weil die Zahl der Kinder stieg und man nicht in der Lage war, im gleichen Maße neue Schulen und neue Lehrkräfte zur Verfügung zu stellen. Im Jahre 1928 bestanden 59 083 Lehrräume. Für die statistisch berechnete Zahl der Kinder, die 1939/40 zur Schule gehen werden, müßten 34 895 neue Räume geschaffen werden, wenn 65 Schüler in einem Zimmer untergebracht werden sollen. Falls man 44 Schüler in einem Raum unterrichten würde, müßten 80 484 neue Klassen errichtet und 47 660 bzw. 80 089 neue Lehrwohnungen geschaffen werden. Der Aufbau des Schulwesens würde 2 bis 3½ Milliarden Złoty erfordern, der Wohnungsbau für das Lehrpersonal 1 bis 1½ Milliarden. Verteilt man diese Summe auf 20 Jahre (von 1928 bis 1948), so ergibt sich pro Jahr eine notwendige Gesamtausgabe in Höhe von 150 bis 250 Millionen Złoty. Der polnische Staatshaushalt ist aber keineswegs

in der Lage, derartige Summen für den Aufbau des Schulwesens einzusetzen. Die Ausgaben für die Volksschulen wurden sogar in den letzten Jahren beschränkt (1931: 261,8 Mill. Złoty, 1933/34: 192,7 Mill. Złoty, 1935/36 Voranschlag: 176,6 Mill. Złoty). Da die Staatsmittel nicht ausreichen, wurde im Jahre 1933 eine „Gesellschaft zur Unterstützung der Volksschulen" gegründet. Bis zum Jahre 1935 hat man etwa 6 Mill. Złoty gesammelt. Es konnten mit dieser Summe etwa 3000 Schulzimmer errichtet bzw. vollendet werden. Gegenwärtig wird in 67 528 Räumen Unterricht erteilt. Die Schwierigkeiten, die beim Aufbau des polnischen Schulwesens zu überwinden waren, werden vom Verfasser keineswegs unterschätzt. Er erhebt aber trotz aller Anerkennung des guten Willens und der tatsächlichen Leistung eine Reihe von schwerwiegenden Vorwürfen gegen die staatliche Schulpolitik der vergangenen Jahre. Er verlangt einen klaren Plan für die Zukunft, an dem alle interessierten Kreise mitarbeiten sollten. *B. St.*

Schrifttum.

Richard Mai: Auslandsdeutsche Quellenkunde 1924—1933. In Verbindung mit dem Volksbund für das Deutschtum im Ausland herausgegeben von Dr. Emil Clemens Scherer, Leiter des Reichsverbandes für die Katholischen Auslandsdeutschen Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1936. XVI, 504 S., gbd. 40,— Rm.

Die Kunde vom Auslandsdeutschtum ist vielleicht die einzige Frucht, für die man den Pariser Vorort-Diktaten dankbar sein kann; vor dem Kriege lediglich als Liebhaberei einzelner oder als Handwerkszeug ganz weniger angesehen, fand sie erst nach 1918 ihren Weg von den alten „Schutzvereinen", „Wanderlehrern" und „Turnverbänden" in die Schreibstuben der Gelehrten — oder gar in die Druckereien hellhörig gewordener Verleger. Waren aber schon so nützliche Dinge wie Auslandsdeutsche Darstellung und Forschung, die man praktisch doch wenigstens zu Vorträgen oder politischen Reden gebrauchen konnte, auf das äußerste eingeengt, so ging es selbstverständlich einer Disziplin noch viel ärger, mit der der Grenzkampf im Gelände fürs erste nichts anzufangen vermochte: der auslandsdeutschen Bücherkunde; auch sie ist in der Vorkriegszeit über Forderungen (G. Wahl, K. Lamprecht) oder erste Ansätze (H. Grothe) nicht weit hinausgekommen und fand ihre Verwirklichung ebenfalls in der Nach-Versailler Zeit. Erstmalig hat wohl erst Chr. Weber wenigstens die im Gesamtkatalog der Preußischen Wissenschaftlichen Bibliotheken verzeichneten Schriften aus den Jahren 1900—1923 zusammengetragen (Berlin 1925) und es hierbei auf 5000 Titel gebracht.

Seit jener Zeit hat sich dann aber das einschlägige Schrifttum derart ausgebreitet, daß eine umfassende Bibliographie nicht nur selbstverständlich, sondern einfach unentbehrlich wurde. In diese Lücke springt nun die vorliegende Quellenkunde. Rein äußerlich erscheint sie als eine Fortsetzung des Chr. Weberschen Vorganges, indem sie auf eine Ergänzung des dort angesichts unüberwindlicher Schwierigkeiten nur sehr mangelhaft gesammelten Stoffes verzichtet und die eigene Arbeit erst mit dem Jahre 1924 beginnt; aber in den Händen der jetzt ans Werk gegangenen Heinzelmännchen wächst sich der Nachfahre zu einem mehrfachen des Vorgängers aus: allein im „Autorenregister" sind rund 10 000 Namen genannt, gut das Doppelte an Büchertiteln ist auf den 445 Seiten reinen Buchtextes übersichtlich gegliedert.

Die sachliche Ordnung des bienenfleißig zugerüsteten Werkes umfaßt 7 Stücke: 1. Allgemeines, 2. Europa, 3. Nordamerika, 4. Süd- und Mittelamerika, 5. Afrika, 6. Asien, 7. Australien. Der Schwerpunkt liegt natürlich in Europa. Es ist folgerichtig in mehrere Unterabschnitte aufgespalten und zeigt das Deutschtum im Westen, im Süden und Südosten, im Osten und im Norden. Hierbei wurde nur das Deutschtum in den echten Grenz- und Streugebieten herangezogen, während die eigentlich deutschen Binnengebiete (Danzig, Lichtenstein, Luxemburg, Schweiz — Österreich) bewußt übergangen wurden: nur Zweckmäßigkeits-, nicht aber grundsätzlichen Erwägungen entspricht es, wenn das doch ebenfalls geschlossene sudetendeutsche Gebiet nicht auch übergangen wurde.

Das am schwächsten ausgebaute europäische Gebiet ist der Osten; die Ver-

fasser sind sich selbst darüber klar gewesen und vermerken dies in einer besonderen Entschuldigung (S. 298); der Grund, den sie angeben, leuchtet ohne weiteres ein: es ist heutzutage tatsächlich schier unmöglich, Schrifttum über das Deutschtum unter den Ostslaven zu erlangen; nichts destoweniger könnten so allgemeine Gebrechen wie der mißverständliche Ausdruck „Rußland" oder „Sovjetrußland" — statt Sovjet-Union — vermieden werden; auch heißt es längst „ukrainisch" und nicht „kleinrussisch", wie z. B. noch auf S. 13 zu lesen ist, obwohl an anderen Stellen, diesmal richtig von der „Ukraine" gehandelt wird (S. 260, 299, 303, 307 usw.). — Während das polnische Schrifttum in gewissem Umfange herangezogen wurde, fehlt z. B. fast vollständig das ukrainische und weißruthenische: an Personalmangel sollten solche Lücken nicht leiden — können es auch nicht, da andere Schriftleitungen, wie z. B. die Kieler Schriftleitung des Auslandsdeutschen Handwörterbuches und das Deutsche Auslands-Institut in Stuttgart sich sachkundiger Lektoren in sehr erfolgreicher Weise bedienen.

Die vorliegende Quellenkunde ist zwar „in Verbindung mit dem Volksbund für das Deutschtum im Ausland" hergestellt, der bekanntlich überkonfessionell ist, — ihre Herausgabe ist aber doch im wesentlichen eine katholische Angelegenheit: Verfasser und Herausgeber sind führende katholische Volkstheoretiker. Gemessen an der Vielgestaltigkeit von Stoff und Gelände ist dieser Umstand hier eher eine Bereicherung; die Bibliographie ergänzt, was mittlerweile auch schon von evangelischer Seite geschafft wurde (O. Lerche, E. Schubert, Br. Geißler) und lenkt vor allem in eindeutiger Weise ihr Augenmerk auf Gebiete, ohne die das Auslandsdeutschtum undenkbar ist: Religion und Kirche. So enthält denn auch jeder der regional gegliederten Abschnitte seine ständig wiederkehrende Unterteilung aus diesem Sachgebiet; behandelt werden Missions- und Gemeindegeschichten, aber auch die, besonders in der letzten Zeit im Vordergrunde stehenden Erörterungen grundsätzlicher Art, nach dem Verhältnis von Kirche und Volkstum sowie nach den volkstumsbewahrenden kirchlichen Kräften; nicht minder verdienstvoll ist der Vermerk auch scheinbar außenstehender Fragen, wie jener nach den kulturellen und literarischen kirchlichen Einflüssen usw.; selbst die großen Ostwest- und Unionsprobleme sind gewissenhaft gesichtet.

Alles in allem: Ein fast monumentales Werk, das längst nötig war und noch lange notwendig sein wird.

H. K.

Aufsätze zur Geschichte der Antike und des Christentums. Verlag Die Runde. Berlin 1937. 115 S.

Sechs Aufsätze, die durchweg beachtlich, zum Teil hervorragend sind. *Franz Altheim*, der bekannte Religionsgeschichtler, eröffnet mit einem Beitrag: Geschichte als Universalgeschichte. Mit scharfer Kritik an der vergangenen Geschichtsforschergeneration fordert er Abkehr vom Spezialistentum und Hinwendung zu einer „wagenden Geschichtsforschung". An die Stelle von Teilgeschichte müsse wieder Weltgeschichte treten, so wie es Ranke einst gewollt habe. Vor allem aber muß die Geschichtswissenschaft in Geschichtsmetaphysik münden: sie muß die Entfaltung der Idee im Kairos erkennen lassen. Das alles sind Gedanken, die wir von Altheim auch früher schon gehört haben und denen man gewiß grundsätzlich gern zustimmen wird. Die Schwierigkeit liegt nun eben bloß bei der empirischen Verwirklichung. Der Verfasser nennt als Beispiel die Idee Rom — aber gibt es eine methodische Anamnesis, durch die diese Idee erkannt werden kann, sofern es wirklich eine solche Idee gibt? So sehr mir eine idealistische Erkenntnistheorie für die Geschichte erwünscht erscheint, so sehr muß man doch auch sofort vor einem Hegelianismus warnen, der die Verbindung von Idee und Empirie allzu einfach sieht.

Karl Kerenyi, der beste Kenner des antiken Romans, gibt eine außerordentlich beachtliche Studie über Pythagoras und Orpheus. Der Verfasser ist dabei stark von *W. F. Ottos* „aristokratischer" These beeinflußt. Immerhin gibt die Nebeneinanderstellung von homerischer, eleusinischer und pythagoreischer Religion als den drei durch Berührung mit der altmediterranen Kultur erwachsenen europäischen Religionsformen schon im Ansatz noch mehr Fragen auf, als der Verfasser durchblicken läßt. Vor allem müßte einmal ihre Beziehung zum Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott näher untersucht werden. Auch die homerische Religion ist kein so klares und einheitliches Gebilde — es sei denn, man trennt, wie es wieder üblich wird, die Ilias von der Odyssee. Und welche Rolle spielen die Religionskreise um die homerischen Hymnen? Wir sind heute wohl noch nicht so weit, einfache Schematismen aufstellen zu können. Aber wertvolle Richtpunkte gibt der Verfasser zur Frage doch. Die Beziehungen des Pythagoras zu einer homerisch-apollinischen Religion leuchten ein — auch ihr konservativ-aristokratischer Grundcharakter. Auch gegen die vitalistische Auffassung der pythagoreischen Seelenlehre wird sich nichts einwenden lassen. Dagegen scheint mir die pythagoreische Interpretation der Orphik trotz der Berufung auf Wilamowitz zweifelhaft. Daß Orpheus nach Trakien gehört, ist in keiner Weise so sicher erwiesen, wie es der Verfasser hinstellt. Gewiß richtig und schön ist das über die orphische Seele Gesagte, aber aus dem archäoligischen Material, das der Verfasser leider kaum berücksichtigt, ergibt sich doch noch ein etwas anderes Bild orphischen Erlebens. Vor allem stoße ich mich an einer zu unscharfen Verwendung der Begriffe „griechisch-ungriechisch-orientalisch".

Der wertvollste Aufsatz, der eine weitere gründliche Bearbeitung verdient, ist der von *H. Rüssel* über die providentielle Bedeutung der griechischen Philosophie im Lichte des Christentums. Der Verfasser weist in schönen Ausführungen auf Grund reicher Materialkenntnis nach, daß seit Paulus die lebenskräftigen Gestalten des frühen Christentums eine durchaus positive Haltung zur griechischen Philosophie einnahmen. Der Verfasser berührt sich ganz eng mit Gedanken, wie sie neuerdings *Wechsler*, *Joh. Leipoldt* oder der Unterzeichnete vorgetragen haben. Besonders hervorzuheben ist die Identifizierung der Alexandriner mit dem echten Griechentum und die Erkenntnis, daß die Gnosis nicht ein griechisches, sondern ein orientalisches Gebilde ist, das das Christentum mit Recht ausgeschieden habe. Augustin ist überschätzt; was der Verfasser über ihn sagt, hätte er über Origenes sagen müssen. Aber in allem sonst, vor allem in den Folgerungen für die Gegenwart, kann man dem Verfasser nur freudig zustimmen.

Die geistvolle Studie von *Iwanow* über Vergil geht auf *Ed. Nordens* Spuren und stützt sich vor allem auf die Vergilschau Dantes. Das überraschend Christliche in Vergil wird klar deutlich gemacht. Vor allem erfreut die Herausarbeitung von Vergils Geschichtstheologie, in der die Universalgeschichte als Gottesoffenbarung verstanden wird. Bei der Erörterung des Vergilschen Vorsehungsbegriffes hätte Poseidonios herangezogen werden müssen.

Paul Vignaux untersucht die antiken Einflüsse auf den mittelalterlichen Humanismus. Es gelingt ihm nachzuweisen, daß auch vom 9. bis 13. Jahrhundert die antike Tradition niemals abriß und daß es immer mitten durch Scholastik und Mystik hindurch ein antikes Menschenbild gegeben hat. Es steht diesem mittelalterlichen Humanismus fest, daß auch die Sünde das ursprünglich Gute, Göttliche, „Antike" des Menschenwesens nie ganz zerstören konnte; die höchste dignitas des Menschen ist immer, imago Dei zu sein. Diese Menschennatur wird durch die christliche Liebe nicht erniedrigt, sondern zu ihrer letzten Vollkommenheit erhöht. Dem sehr tiefen und feinen Aufsatz ist nichts hinzuzusetzen.

Endlich vergleicht *Karl Schmidt* Dante und Pierre Dubois. Scharf steht der deutsche Reichsgedanke Dantes dem französischen Völkerbundsgedanken Dubois' gegenüber — ein Gegensatz, der bis heute geblieben ist. Die ungeheure Größe

Dantes und seiner Schau vom Deutschen Reich und Kaisertum tritt in strahlender Helle heraus. Interessant ist zu sehen, wie Melanchthon Dantesche Gedanken aufgenommen hat. Wie klein ist gegen den großen Seher und Dichter der französische Völkerbundsliterat des gleichen Jahrhunderts, der im Grunde nacktesten Materialismus vertritt — bereits um 1300. Der Aufsatz ist hochaktuell, er zeigt, wie alt die französischen Völkerbundsgedanken sind, die mit Unrecht angelsächsisch gedeutet werden.

Das Buch ist als Ganzes ein großer Wurf und hilft nicht nur zum Verstehen des spätantiken und mittelalterlichen Menschenbildes, sondern gewährt auch tiefe Einblicke in die Struktur unserer Zeit.

Königsberg (Pr). *Carl Schneider.*

Georg Wunderle: Um die Seele der heiligen Ikonen. Eine religionspsychologische Betrachtung. Würzburg 1937. Rita-Verlag. 48 S., 1 Taf. (= Das östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrage der „Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche", Heft 3.)

Erst seit einem Menschenalter währt die allgemeine Hochschätzung der Ikone, die heute gelegentlich schon „Mode" geworden ist. Die historisch-vergleichende Methode des Studiums der Formen und Schulen stand lange Zeit völlig im Vordergrund der Forschung; erst später ging man dazu über, die hinter der Formgebung und ihrem Wandel stehende geistige Kraft, das Wesen der Ausdrucksmittel zu ergründen. Unter diese zweite Untersuchungsreihe gehört in mancher Beziehung auch die vorliegende Arbeit des bekannten Würzburger Religionspsychologen, die einen allgemeinen seelischen Zugang in die eigenartige Erlebniswelt der Ikone vermitteln will. Der Verfasser schreibt der Ikone schon eingangs — und etwas unvermittelt — eine „anima naturaliter christiana, d. h. eine eingewachsene christliche Seele" zu. Diese erweist sich vor allem in der ursprünglichen Eingliederung in das Ikonostasion; hier ist die Ikone lebendiges Sinnbild der liturgischen Gemeinschaft der irdischen und himmlischen Kirche. Doch auch außerhalb der liturgischen Verwendung bleibt ihr diese Seele; die Ikone ist weiterhin Mittel des mystischen Aufstiegs in die Höhe göttlicher Verklärung; ihr Bildinhalt ist der „homo coelestis" „aus göttlicher oder vergöttlichter Wesenheit und künstlerisch verklärter menschlicher Gestalt". Die Ikone hat eine Art von lebendigem mystischem Sein; denn für diese platonisch ausgerichtete Religiosität hat sie als Ektypos am Prototypos teil, obwohl Ektypos und Prototypos verschiedenen Seinsreihen angehören. Über dem Ektypos wird der himmlische Prototypos und die jenseitige Welt geschaut, die übernatürliche Wirklichkeit erlebt.

Der Wert der Untersuchung liegt nicht in einer wesentlichen Neuheit des Gedankengutes, sondern darin, daß der Verfasser die Ikone zusammenfassend deutet und belebt, indem er ihr den Beschauer gegenüberstellt. Er zeichnet die platonische Seelenhaltung dieses Beschauers, d. h. des byzantinischen Menschen und Malers, von dem der russische Maler Haltung und Lehre, wie sie von den Bilderfreunden im Bilderstreit formuliert wurde, im allgemeinen übernahm. Deshalb wird auch die byzantinische und die altrussische Ikone zusammen betrachtet und ihre gleich religiös bestimmte Erlebniswelt umschrieben. Im einzelnen möchte man gelegentlich manches anders fassen. Insbesondere würde ich im Titel doch das Wort „Wesen" vorziehen und im Text die „anima naturaliter christiana" lieber nur umschreiben, zumal bei so starker Betonung der platonischen Gedanken die „Seele" erst durch die primäre Auffassung: Ektypos—Prototypos bewirkt wird. Damit würden auch Mißverständnisse vermieden werden, die aus und für die „nicht-religiöse" Bildgeltung und Bildverehrung der Byzantiner er-

wachsen könnten. Die Bevölkerung des byzantinischen Reiches ehrt ja auch das Kaiserbild ähnlich wie die Ikone und eilt ihm, wenn es beim Regierungsantritt ausgesandt wird, mit Kerzen und Weihrauch entgegen, akklamiert und verehrt es. An solchen Empfängen nahm nach einem Bericht von 602 auch der Papst teil und befahl die Aufstellung des Bildes in der Kirche (MG., Epp. II, 364 ff.). Und noch im 14. Jahrhundert erscheint unter den Heiligenikonen, die bei der Weihnachtsprozession mitgetragen werden, auch ein Bild des Kaisers (Ps.-Kodin, de offic. pal. VI p. 48,5 f. (Bonn.)). Auch für das Kaiserbild gilt die Auffassung Ektypos—Prototypos.[1] —. Auf manche religionspsychologisch bedeutsame Einzelheit sähe man gerne verwiesen, etwa auf die Vorstellung, daß Heiligenbilder bei Kindern die Patenstelle vertreten können — und dies nicht nur im Volksglauben (vgl. Theod. Stud., Ep. I, 17 = Migne, PG. 99, 961 B.: . . . ἡ σωματικὴ εἰκὼν ἀντὶ τοῦ πρωτοτύπου). Gelegentlich sind auch schon vorliegende psychologische Einzelerkenntnisse, die über die allgemeine Gedankenreihe Ektypos—Prototypos hinausgehen, stillschweigend — nur zugunsten einer Gesamtdeutung, die stets vereinfachen muß? — beiseite gelassen, so etwa, daß es nach *Wulff-Alpatov* im 11.—12. Jahrhundert „ein psychologisches Zwiegespräch zwischen den Betenden und dem frontalen Heiligen mit verzücktem Blick" gibt, daß im 14. Jahrhundert „in Byzanz die Ikone als eine bildmäßige Darstellung einer conversazione, die noch recht stark psychologisch gefärbt bleibt", aufgefaßt wird. Erst die russische Kunst legt diesen Szenen den „Charakter von übersinnlichen Heiligenversammlungen bei, in denen die Körperlichkeit der Gestalt und das Momentane der Handlung den Schein des ewigen Seins erhält" (vgl. den eigenen Überblick gelegentlich eines Berichtes über Neuerscheinungen von *Alpatov*, Ztschr. f. slav. Philologie, 3 (1926), S. 397 f.). — Zur Literatur seien nur einige deutsche — slavische wie *Kondakov* (III, 1) etc. nennt W. nicht — nachgetragen: *A. A. Hackel*, Das altrussische Heiligenbild als Symbol und Mysterium, in: Der katholische Gedanke, 9 (1936), S. 319—331 (freilich meist im Anschluß an das von W. schon benutzte Buch v. H.). *R. Jagoditsch*, Das Wesen der altrussischen Ikonenkunst, in: Belvedere, 12 (1934), S. 22—32.[2] Nicht zugänglich waren W. noch die Ausführungen von *P. Lucas Koch*, „Zur Theologie der Christusikone", die eben in einem ersten Teil erschienen (Benedikt. Monatsschr., 19 (1937), S. 275—287).

Die Studie ist — wie etwa auch *I. Herwegen*, Christliche Kunst und Mysterium, Münster i. W. 1929, und *W. Zaloziecky*, Byzanz und Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen (zur Ikone S. 84 ff., 98 ff.), Salzburg-Leipzig 1936 — aus einer inneren Begeisterung und Liebe für diese Kunst geschrieben, und unausgesprochen liegt auch hier der Hinweis vor, daß das religiöse Suchen der abendländischen Kunst dort eine religiöse Geistigkeit finden könne, die ihr selbst

---

[1] Dies ist zugleich ein Beweis für die Ausführungen von *G. Ladner*, Der Bilderstreit und die Kunsttheorien der byz. und abendl. Theologie; Ztschr. f. Kirchengesch., 50 (1931), S. 1—23. L. weist dort nach, daß diese platonischen Gedankengänge für Bilderfreunde wie Bilderfeinde gelten, die Unterschiede liegen in der theol. Frage der Darstellbarkeit des Göttlichen. Man sähe dies auch bei W. gerne unterstrichen.

[2] Gedrängte treffliche Ausführungen zur relig. Erlebniswelt der Ikone und ihrer Stellung in dem Ikonostasion. W. zitiert zur Charakterisierung des kulturellen Hintergrundes nur die Übersetzung des „Lebens des Protopopen Awwakum" von *Jagoditsch*, nicht die schon vorliegende Einordnung der Ikone in diese Welt. Liturgie und Kultus wurden zur Erklärung schon herangezogen von *W. Neuß*, Hochland, 24 (1926/27), S. 473—485, und *C. Fink*, Die Heiligenverehrung im orthodoxen Kultus, Eine heilige Kirche, 18 (1936), S. 305—315. Letztliche gleiche Zielsetzung wie die Wunderles Union führte auch *J. Dirks* zum gleichen Thema: Die heiligen Ikonen, München (Catholica Unio) 1933.

fremd geworden. Daß sie den Versuch macht, das Verständnis für die Ikone und ihre Welt in einem zusammenfassenden Einblick in das religiöse „Schauen“ des Volkes neu zu vermitteln, und Begeisterung[3] weckt, darin liegt ihr Wert.

München. *O. Treitinger.*

V. Chiaroni: Lo scisma greco e il concilio di Firenze (Das griechische Schisma und das Konzil von Florenz). Libreria editrice Fiorentina. Florenz 1938. 127 S. u. 10 Abb.

Zur bevorstehenden fünften Centenarfeier des Florentinischen Konzils, die am 6. Juli 1939 stattfinden muß, werden bereits von römischen Kirchenhistorikern Vorbereitungen getroffen. Die bedeutsamste Festgabe verspricht die Publikation von *G. Hoffmann S. J.* zu werden, die bisher unveröffentlichte Akten zur Geschichte des Unionskonzils bringen soll (vgl. Orient. christ. per. III, 1—2 (1937), S. 110—140). Daneben sei auf das bereits vorliegende Buch des Dominikanerpaters Chiaroni, das für ein breites Publikum berechnet (alla portata di tutti), eine durchaus begründete, wenn auch recht knappe Darstellung der kirchlichen Trennung und der von Rom ausgehenden Wiedervereinigungsversuche bis zu ihrem erfolgreichen Abschluß in Florenz 1939 bietet.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die wichtigsten Ereignisse zusammenzufassen und die durchgehenden Linien herauszuarbeiten, ohne auf Einzelheiten näher einzugehen, um damit für solche Leser einen Leitfaden zu liefern, denen weder die Quellenwerke von Hardouin und Mansi, noch größere Darstellungen wie Hefeles Konziliengeschichte zugänglich sind. Dabei hat aber der Verfasser nicht etwa sich auf Bekanntes beschränkt, sondern auch eigene Aktenforschungen betrieben und eine weitgehend eigene Arbeit geliefert. In großen Zügen wird zuerst die Vorgeschichte der kirchlichen Trennung skizziert, wie sie vom römischen Standpunkt aus gesehen wird, und werden ebenso die ersten päpstlichen Versuche angedeutet, die auf die Aufhebung der Spaltung gerichtet waren. Die Hauptereignisse von Ferrara und Florenz sind zwar auch teils nur summarisch aufgeführt und teils reichlich vereinfacht, aber darin liegt zugleich der Vorteil dieser Arbeit, daß sie dem Leser in anschaulicher und lebendiger Weise die politischen Kämpfe und die kirchilichen Bemühungen nahezubringen weiß. Manches würde man freilich gern genauer hören. So ist der Kampf des erstarkenden Papsttums mit der Konzilsmehrheit in Basel nur gestreift. Auch am Verlauf des Unionskonzils selbst ist vieles zu einfach gesehen: die theologischen Kämpfe sind nicht genügend gewürdigt und der Widerstand griechischer Bischöfe beinahe als Ausnahme hingestellt. Auch die Mittel (Fälschungen), deren man sich im Kampfe bediente, sind unerwähnt geblieben. Die Rolle des Unionstheologen Bessarion und des Metropoliten Isidor von Kiev ist nur schwach angedeutet und die Bedeutung ihres Gegners Markos Eugenikos verkannt. Mit der feierlichen Verlesung des Unionsdekrets und der Abreise der Griechen aus Florenz schließt die Darstellung. Aus der Folgezeit werden einige Nachrichten angefügt: Die Ernennung Bessarions und Isidors zu Kardinälen und der Abschluß der Union mit den Armeniern, Kopten, Syrern und Maroniten. Nicht unerwähnt bleiben darf der Umstand, daß das Buch außer der wörtlichen Wiedergabe des Unionsdekrets (in griechischer, lateinischer und italienischer Sprache) anhangsweise noch weitere Quellenstücke zur Geschichte des Konzils aus Protokollen und Aufzeichnungen der beteiligten und benachbarten italienischen Städte bringt.

Berlin. *R. Stupperich.*

---

[3] Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus war freilich *Alpatov*, a. a. O., gegenüber der Begeisterung selbst von *Trubetzkoy* etwas zurückhaltend und man wird es bei der Flut populärer Ikonenschriften noch mehr werden müssen.

Dr. phil. Herwig Hafa: Die Brüdergemeine Sarepta. Ein Beitrag zur Geschichte des Wolgadeutschtums. Schriften des Osteuropa-Instituts in Breslau. N. R. Heft 7. Verlag Priebatsch's Buchhandlung, Breslau 1936. Preis 9,— RM.

Angesichts der Tatsache, daß die deutsche Besiedlung des Ostens in einem ungewöhnlich starken Maße durch religiöse Motive bestimmt war, ist es sehr begrüßenswert, daß nunmehr eine Arbeit vorliegt, in welcher die Geschichte einer der wichtigsten deutschen Kolonien auf russischem Boden unter gleichzeitiger Berücksichtigung des inneren, religiösen und des wirtschaftlichen und organisatorischen Werdeganges dargestellt wird. Die Arbeit enthält nicht nur eine gründliche Beschreibung der bevölkerungspolitischen Entwicklung Sareptas, ihrer rechtlichen Verwaltungsgrundlagen, der wirtschaftlichen Unternehmen und ihrer Sondergeschichte, der Wirtschaftsorganisation, der Beziehungen zur russischen Regierung, zum Heimatland und zu den übrigen deutschen Siedlungen auf russischem Boden, sondern sie zeigt auch, wie diese einzelnen sozialen, volkspolitischen und wirtschaftlichen Elemente aufs innigste mit dem religiösen Sendungsbewußtsein und der Art seiner Verwirklichung zusammenhängen und wie gerade von dieser religiösen Aufgabe her der Aufstieg und Niedergang Sareptas zu verstehen ist.

Der Verfasser zeigt zunächst den Durchbruch des missionarischen Sendungsbewußtseins in der Herrenhuter Gemeinde und beschreibt, wie Mission für die Brüdergemeine immer zugleich Kolonisation bedeutete, wie aber zunächst die idealen Momente der Mission den Vorrang vor den wirtschaftlichen Interessen hatten. So schwebte auch bei der Anlage Sareptas allen Beteiligten das Ideal vor Augen, aus dem neuen Ort ein „Bethlehem" für Rußland zu machen, d. h. ein Zentrum der Ausbreitung der christlichen Verkündigung vor allem unter den nichtchristlichen Völkern des asiatischen Rußlands. In der Vorgeschichte der Gründung auf russischem Boden ist man erstaunt zu erfahren, daß es der bewußte geschichtstheologische Anschluß an die alten Slavenapostel Cyrill und Method war, welcher die Herrenhuter als Nachfolger der alten Böhmischen Brüder bewog, gerade mit der russischen Kirche die Verbindung aufzunehmen. So wird hier die alte Geschichtsanschauung der Bömischen Brüder, welche, wie sie *Comenius* in seiner „Historia Fratrum" entwickelt, unter bewußter Umgehung der römischen Tradition ihre apostolische Lehre über Method und Cyrill direkt auf die Ur-Apostel zurückführte, in einer neuen Weise für die Ostmission der Herrenhuter aktuell. Bezeichnend für die religiöse Grundeinstellung der Herrenhuter ist auch, daß nach Abschluß der Vorverhandlungen mit Katharina II. das Los die letzte Entscheidung gibt und die Gemeinde wissen läßt, „daß des Heilands Stunde über Rußland geschlagen habe". Ebenso aufschlußreich ist es zu sehen, wie sich unter dem Eindruck der ungewöhnlichen physischen und klimatischen Schwierigkeiten der Errichtung Sareptas der leicht sentimentale und weibliche Einschlag der Zinzendorfschen Frömmigkeit in ein hartes diszipliniertes christliches Soldaten-und-Pionier-Ethos verwandelt: „Wir sind gewissermaßen wie Soldaten und folgen unserer Ordre durch alle Gefahren. Unser Gott wird uns schon bewahren."

Die Entwicklung der Siedlung in Sarepta selbst, die an Hand zahlreicher Statistiken und Tabellen und an Hand eines Planes auf das anschaulichste und gründlichste beschrieben wird, steht unter dem Vorzeichen eines Gedankens, dessen grundsätzliche und allgemeingültige Bedeutung für die Herrenhuter Gründungen der Verfasser bereits am Anfang entwickelt: „Das Überwuchern des Erwerbslebens war auch stets die Folge eines Nachlassens der inneren Kräfte der betreffenden Gemeinden." Die große Epoche Sareptas dauert — von den äußeren Glücks- und Unglücksfällen abgesehen — genau so lange, als in ihr noch das Grundmotiv ihrer Sendung, der Missionsgedanke lebendig und

der Heilige Geist noch nicht im Sareptischen Senf erstickt ist. Der Missionsgedanke wird aber immer mehr zurückgedrängt durch den wirtschaftlichen Aufstieg, der seinerseits wieder dadurch gefördert wird, daß sich der Schwerpunkt der Wirtschaft immer mehr von der Landwirtschaft auf die Industrie verschiebt, welche durch ihre Produkte wie das Sareptaer Tuch und Tabak und später den Senf sich rasch den Markt erobert.

Die missionarische Tätigkeit selbst richtet sich zunächst auf die Kalmücken. Sie scheiterte aus Gründen, von denen zwei religionsgeschichtlich aufschlußreich sind: der eine ist, daß die Missionare in dem Kalmückischen „Heidentum“ „keineswegs eine primitive Religion vor sich hatten, sondern die ausgeprägte, von einer straff organisierten Priesterhierarchie vertretene Religion des Lamaismus“, in der jeder einfache Mann bedingungslos den Priestern ausgeliefert war. Der zweite ist die raffinierte Taktik der Missionsabwehr von seiten der Gebildeteren unter den Kalmücken, welche den Lehren der missionierenden Brüder freimütig zustimmten und erklärten, daß diese mit ihren eigenen religiösen Anschauungen durchaus übereinstimmten, sich aber im übrigen nicht weiter erschüttern ließen. Erfolgreicher war die Tätigkeit der Brüder als Missionare und Seelsorger unter den wolgadeutschen Kolonisten, unter denen durch die Diaspora-Arbeit eine geistige Hebung und Verstärkung des Gemeinschaftsbewußtseins herbeigeführt wurde. Besonders anregend ist es, unter den Beschreibungen des Wirkens der einzelnen Geistlichen auch etwas Näheres über den berühmten, aber umstrittenen Ignaz Feßler zu hören, dessen Tätigkeit „einen gewissen Abschluß der Entwicklung bildet, die aus den besonderen Nöten und Krisen in der Anfangszeit der Wolgakolonisation unter starker Anteilnahme der Brüdergemeinde einen gewissen Normalzustand in kirchlicher Beziehung herbeiführte.“

Der wirtschaftliche Abstieg, der durch den großen Brand von 1823 noch beschleunigt wurde, steht in engstem Zusammenhang mit dem inneren Niedergang, wie er in dem Verzicht auf die ursprüngliche Aufgabe der Mission zum Ausdruck kommt und bereits für die zweite Generation zur Selbstverständlichkeit geworden ist. „In den langen Jahren unentschiedenen Kampfes um die Inhaltsbestimmung, in der Einbuße der gesicherten Bezogenheit auf ein einziges Ziel ist die Ursache dafür zu suchen, daß ein allgemeiner Rückgang einsetzte. Da Sarepta als Brüdergemeine keine innere Notwendigkeit mehr besaß, von keiner seinem Wesen entsprechenden Aufgabe erfüllt und getrieben wurde, mußte es untergehen, denn nur der Auftrag erhält den Einzelnen wie die Gemeinschaft am Leben, und das Leben währt nicht eine Minute über den Augenblick hinaus, in dem sich der Auftrag erfüllt.“

Der Erforscher der Frömmigkeitsgeschichte hätte angesichts dieser gründlichen und aufschlußreichen Studien nur einen Wunsch vorzubringen: es wäre notwendig, die vorliegende Arbeit nach der Richtung zu ergänzen, daß die literarischen Zeugnisse des inneren religiösen Lebens der Gemeinde von Sarepta mehr herangezogen und vielleicht auszugsweise zum Abdruck gebracht würden. Gerade angesichts der Betonung des starken Zusammenhangs zwischen der inneren und der äußeren Entwicklung Sareptas wäre es von Wichtigkeit, etwas über die Gemeindeliturgie, über die gottesdienstlichen Gebete, über die Andachtsbücher, die Erbauungsliteratur zu erfahren. Ebenso müßte m. A. nach die Frage genauer untersucht werden, inwiefern in Sarepta etwa deutsche pietistische Erbauungsliteratur ins Russische übersetzt wurde. Dazu würde auch eine Untersuchung der Schulbücher, der kirchlichen Agenden usw. gehören. Man sollte diesen ganzen Fragenkomplex des religiösen und kirchlichen Eigenlebens in Sarepta und seiner Auswirkung nicht nur auf die Gemeinden der Wolgakolonisten, sondern auch auf die russische Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte einer besonderen Unter-

suchung unterziehen und gegebenenfalls unter Abdruck von Quellen oder wenigstens Quellenauszügen der Forschung zugänglich machen.

Marburg (Lahn). *Ernst Benz.*

A. Pinkevich: Science and Education in the USSR. London: Victor Gollancz Ltd. 1935 (The New Soviet Library 12). 176 S.

Beatrice King: Changing Man. The Education System of the USSR. London: Victor Gollancz Ltd. 1936. 319 S.

Die bolschewistische Propaganda ergreift immer neue Gebiete des geistigen Lebens der Menschheit. Wie es um die sogenannte Weltpresse — mit kleinen rühmlichen Ausnahmen — steht, ist ja allgemein bekannt. Hunderte und Tausende von Blättern, manchmal von gut getarnten Mittelspersonen verpflichtet, leisten oft unbewußt Dienste für Moskau. Das Kino wird in ungewöhnlich hohem Maße zum Kampf gegen die bestehende Ordnung eingespannt; in verschiedenen Städten Mittel- und Westeuropas laufen monatelang russische Filme und beeinflussen mit Hilfe rein technischer Effekte neutrale oder sogar feindlich eingestellte Besucher in sowjetfreundlichem Sinne. Auch das Buch wird als Propagandamittel herangezogen, um durch Massenverbreitung in der bürgerlichen Gesellschaft Gärung zu erzeugen und auf diese Weise den Zerfallsprozeß zu beschleunigen.

In London gibt es eine Verlagsfirma Victor Gollancz Ltd., die Gründerin eines umfangreichen Klubs (Left Book-Club), dessen Mitglieder — angeblich bereits über 50 000 an Zahl — die Veröffentlichungen dieses Verlages zu bedeutend ermäßigtem Preise geliefert bekommen. Unter den vom Verlag Gollancz herausgegebenen Werken steht an erster Stelle „die neue Sowjetbücherei“ mit einer Anzahl von Monographien über einzelne Fragen der bolschewistischen Wirklichkeit. Als Verfasser werden durchweg Größen aus dem Reiche Stalins genannt, welche zur Zeit der Veröffentlichung ihrer Arbeit noch als Aushängeschild im Ausland verwertet werden konnten. —

Das von uns besprochene Buch: „Die Wissenschaft und die Erziehung in der U.S.S.R.“ stammt von Professor *Pinkevich* (Jude? Pinkus-Pinkevič), Dekan der II. Universität in Moskau, Direktor des Forschungsinstituts für wissenschaftliche Pädagogik, Mitglied vieler gelehrter Gesellschaften der Union; innenpolitisch hatte er bereits zur Zeit der Herausgabe seiner Arbeit jedwede Bedeutung eingebüßt, aber im Ausland gilt er noch heute als ein auf dem Gebiete der Pädagogik von früher her geläufiger Name.[1]

Die Aufgabe dieser Publikation besteht selbstverständlich darin, dem Leser „die unverfälschte Wahrheit über die Errungenschaften der Sowjetunion zu übermitteln, gleichzeitig aber die Schwierigkeiten und die dadurch bedingten Mängel zur Darstellung zu bringen“ (S. 16). Wie es um diese „unverfälschte Wahrheit“ bestellt ist, ersehen wir zur Genüge aus 8 Kapiteln des Buches, in welchen in erster Linie die „gewaltigen, noch nie dagewesenen Erfolge des neuen Systems“ gepriesen werden. „Zu keiner Zeit und in keinem Lande ist das Ansehen der Wissenschaft größer gewesen als hier; nie und nirgends wurde wissenschaftlichen Arbeitern eine solche hervorragende Beachtung entgegengebracht und nie und nirgends hat die Sorge um ihr Wohlergehen sich stärker entfaltet als im Lande der Sowjets“ (S. 72). Es gehört wirklich viel dazu, eine solche Behauptung der Welt aufzutischen, welche doch genau weiß, wie Tausende und aber Tausende von namhaften Gelehrten durch Hunger und Kälte oder auf Grund wahnwitziger Beschuldigungen ins bessere Jenseits befördert wurden.

Auf S. 92 werden dann die Privilegien der Gelehrten im Sowjetparadies

[1] Vgl. Organ des Moskauer Volksausbildungskommissariats „Za kommunističeskoe prosveščenie 1931. Nr. 21. Leitartikel (russisch).

einer näheren Betrachtung unterzogen. Sie haben das Recht auf eine größere Bodenfläche (the right to more floor space), als andere Bürger, sie bekommen in den Gelehrtenhäusern Essen zu ermäßigten Preisen, sie dürfen Lesehallen, Bibliotheken, Billardsäle benutzen und Plätze in Sanatorien und Erholungsheimen um billigeres Geld für sich in Anspruch nehmen. Wenn man allerdings die Ausführungen des Verfassers richtig zu lesen versteht, muß man einsehen, daß das vielgepriesene Leben der Wissenschaftler „im Lande der Sowjets" gegen früher eine ganz gewaltige Senkung und Einschränkung erfahren hat. Hierüber unterrichtet nichts so eindringlich, als das inzwischen erschienene Sammelwerk *B. v. Richthofens* „Bolschewistische Wissenschaft und Kulturpolitik", Königsberg (Pr) — Berlin, Osteuropa-Verlag 1938.

Denselben phantasievollen Stil weisen auch die weiteren Darlegungen auf. „Die wachsende Aktivität der arbeitenden Frauen und ihre starke Beteiligung an dem sozialen Aufbau machten es notwendig, die Zeit, welche die Kinder im Kindergarten verbringen, auszudehnen; denn die Krippen und Kindergärten können bloß im Zusammenhang mit wirtschaftlichen und kulturellen Erfolgen der U.S.S.R. besprochen werden" (S. 48). Diese Errungenschaften werden in Wirklichkeit darin bestehen, daß die Frau gezwungen ist, außerhalb ihres Heimes und ihrer Familie zu verdienen, da ihr Mann das beinahe auf den Nullpunkt heruntergedrückte Existenzminimum nicht allein erarbeiten kann. Wie aber diese staatliche Kinderfürsorge in der Tat aussieht, zeigen die vagabundierenden Horden obdachloser Kinder und die noch nie dagewesene Kriminalität von Minderjährigen, welche die Einführung der Todesstrafe für Verbrecher im Alter von über 12 Jahren (!) notwendig machte.

„Die Sowjetregierung war stets bestrebt, die früheren Professoren zur Arbeit heranzuziehen, auch wenn sie gegen Marxismus, Leninismus und überhaupt gegen den proletarischen Gesichtspunkt in scharfer Opposition standen" (S. 69). Tatsächlich dürften ähnliche Fälle in der Not des Staates vorgekommen sein; im Augenblick aber, da die Not vorüberging, wurden diese Gelehrten rücksichtslos zurückgeschoben oder ermordet.

Außerhalb der Serie „Neue Sowjetbücherei" wurde von demselben Verlag im Jahre 1936 ein anderes Buch: „Changing Man. The Educational System of the USSR." herausgegeben, welches ebenfalls das bereits von *Pinkevich* behandelte Thema zu seinem Gegenstande hat. Verfasser dieser Neuerscheinung ist *Beatrice King*, scheinbar eine Engländerin, obzwar es vielen rätselhaft erscheinen muß, woher sie die russische Sprache so gut beherrscht, daß sie für eine Russin gehalten werden konnte (I was frequently taken for a Russian). *B. King* ist eine begeisterte Anhängerin des jetzigen Regimes in Rußland und sie blickt hoffnungsvoll in die Zukunft des bolschewistischen Erziehungssystems (More than ever I am hopeful of the success of Sowjeteducation; Preface). In 18 Kapiteln ihres Buches finden wir alle Fragen der kommunistischen Erziehung in entsprechender Beleuchtung vor, angefangen von den Prinzipien der Sowjetpädagogik bis zu den Problemen der sexuellen Aufklärung; zeitlich umfaßt die Arbeit die Spanne von Vorkriegsjahren bis zur Gegenwart. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Rezension zu allen Ausführungen der Verfasserin sachlich Stellung zu nehmen; man kann nur sagen, daß jedes Blatt dieses Buches, ohne Rücksicht darauf, ob wir das Kapitel über Verwaltung und Organisation, über die Disziplin in den Schulen, über das Prüfungssystem oder andere Dinge aufschlagen, von kritikloser Begeisterung und vorbehaltlosem Lob überquillt. Wir können aber nicht umhin, einige besonders auffallende „Wahrheiten" über Rußland herauszugreifen. Im Abschnitt XIV bildet den Gegenstand der Betrachtung die höhere Bildung, also auch das Leben der Jugend an den kommunistischen Hochschulen. Die Behauptung, daß die dortige Studentenschaft in ihrer Entwicklung ein bedeutend höheres Niveau erlangt hat, als sonst in Europa, ist bei der ganzen Einstellung

der Verfasserin zum Thema fast selbstverständlich; die dortigen Studenten stellt sie als ernst, zielbewußt, lernbegierig und aufmerksam dar, denn „sie kommen an die Hochschule nicht der Unterhaltung wegen oder um besser leben zu können, sondern um zu lernen". Solchen Phantasien stehen freilich andere Erlebnisse gegenüber: Frau Josephine Burghard, Dozent am Bauinstitut in Kiev (frühere Technische Hochschule), welche vor ungefähr drei Monaten nach jahrelanger Tätigkeit die ukrainische Hauptstadt verlassen hatte, erzählte in ihrem Vortrag im Ukrainischen Wissenschaftlichen Institut in Berlin am 25. Februar 1938, daß, da im Lande der Sowjets alles auf Schematisierung beruht, die Kandidaten für die Hochschulen oder höheren Institute rein mechanisch ausgesucht werden. Nicht die Begabtesten und Fleißigsten, sondern bloß die mit guten Beziehungen zu offiziellen Organen werden berücksichtigt. — Auch das ganze Wesen der Sowjetjugend sei anders geartet, sie kennt nicht die Unterhaltungen, Dummheiten, Possen, welche von jungen Leuten auf der übrigen Welt getrieben werden; nach der Darstellung von *B. King* haben die Hochschüler drüben „kein Verständnis für diese Art von Spiel, ihr Sinn für Humor äußert sich lediglich in den Zeichnungen und Karikaturen für die Wandzeitung oder in den Spottliedern über Vorgesetzte". Diese mangelnde Fröhlichkeit ist jedoch das bezeichnende Merkmal der ganzen kommunistischen Wirklichkeit in der Räterepublik! Die zum Hochschulstudium „kommandierten" jungen Leute bekommen je nach der Anzahl der absolvierten Semester Stipendien in der Höhe von 75 Rubel, 100 Rubel und 125 Rubel. Das Existenzminimum beträgt aber gegenwärtig in Kiev 250 Rubel. Die früher eingerichteten Speisehallen und Studentenheime wurden langsam abgeschafft, für den jungen Mann eine neue Vermehrung seiner Sorgen.

Bei der Behandlung der Prinzipien der kommunistischen Erziehung (Kap. III) ist die Verfasserin der Meinung, daß die in der Sowjetunion herrschenden Zustände besonders geeignet sind, große Individualitäten zu schaffen und zu fördern: „Die wirtschaftliche individuelle Sicherheit, die allen Kindern zukommende lange Erziehungsperiode, die Wandelbarkeit des Systems, dieser ungemein lebhafte ‚Wechselbazillus', welcher dem ganzen Sowjetsystem innewohnt, endlich die großen Verluste, welche die Sowjets auf allen Gebieten gutzumachen haben, bilden Aufmunterung und schaffen weite Aussichten für die Entwicklung der Initiative und der Persönlichkeit" (S. 28). Ohne Zweifel bietet der osteuropäische Raum, durch die weiten Gebiete Asiens vergrößert, ungeahnte Möglichkeiten der Betätigung für die individuelle Initiative. Wenn man überdies auch noch den Zerstörungsfaktor, welcher in der russischen Revolution und beim jetzigen Regime eine ganz gewaltige Rolle spielt, mit in Rechnung zieht, eröffnen sich für jede schöpferische Persönlichkeit tatsächlich ganz gewaltige Aussichten. Wie sieht es aber im Sowjetparadies wirklich aus? Die Mechanisierung des ganzen Lebens, der systematische Abbau der Geistigkeit und die Vernachlässigung der Kultur zugunsten der Zivilisation — das sind Momente, welche letzten Endes zur Mißachtung gerade der Individualität führen müssen. Kein Bürger des Staates, auch wenn er in seiner hierarchischen Ordnung eine noch so hohe Stelle einnimmt, darf eigene Gedanken äußern; seine Selbständigkeit, seine geistige, kulturschaffende Initiative wird lahmgelegt und muß nach einer gewissen Zeit infolge mangelnder Betätigung dem Siechtum verfallen.

Das Tollste leistet sich die Verfasserin in dem ersten „Appendix" zu ihrer Arbeit, in welchem die Frage der nationalen Minderheiten besprochen wird. „Es gibt viele Errungenschaften, auf welche die Sowjetregierung richtig stolz sein könnte, aber auf keine kann sie so stolz sein, wie auf die Lösung des Problems der nationalen Minderheiten" (S. 279). Mit diesen Worten leitet *B. King* eine Frage ein, welche vielleicht nirgends auf der Welt eine grausamere Behandlung erfahren hat, als gerade in der Sowjetunion: Irregeführt durch nie erfüllte Versprechungen, verleitet durch Trugbilder von Selbstbestimmung und Selbstverwal-

tung, wurden Völker mit Gewalt in eine schablonenhafte, alles Nationale nivellierende Form hineingezwängt, wobei es ganz gleichgültig blieb, ob hierbei Millionen ihr Leben lassen mußten. Die Ukraine, „the most important Union Republik“, wird von fremden Emissären, meistens Russen und Juden, regiert, die geringste Regung nationalen Geistes mit drakonischen Mitteln unterdrückt, die ukrainische Kultur, wo und wie es nur geht, in ihrer Entwicklung gehemmt. An den Hochschulen Kievs beträgt die Zahl der bodenständigen ukrainischen Studenten 15 Prozent, Russen (und andere) 10 Prozent, Juden dagegen 75 Prozent! Die ukrainische Sprache und Literatur wird in dem oben erwähnten Bauinstitut laut Burghard von Juden vorgetragen, während ukrainische Philologen und Literaturhistoriker „liquidiert“ oder nach dem Norden verbannt wurden. Die ukrainische Sprache wird jetzt unter dem Sowjetregime nicht minder verfolgt wie zur zaristischen Zeit. Übrigens scheint die Verfasserin selbst für die Ukraine von gleichen Sympathien beseelt zu sein, wie die regierenden Kreise in Moskau, denn sie widmet dieser „bedeutendsten Republik der Union“ bloß 18 Zeilen und dies in einem Appendix über nationale Minderheiten, welcher 31 Seiten umfaßt. Der Frage der Behandlung der jüdischen Minorität in der Ukraine allein wird z. B. mehr Raum gewidmet, als „dem beinahe unabhängigen ukrainischen Sowjetstaate“!

Die propagandistische Wertung solcher Veröffentlichungen wird von der europäischen Gesellschaft leider allzu oft unterschätzt. Abgesehen davon, daß es noch viele Menschen gibt, die über die Sowjetunion ungenügende Kenntnisse besitzen und sich daher leicht beeinflussen lassen, bleibt auch bei kritisch denkenden Leuten infolge fortwährender Wiederholung derselben Tendenznachrichten oft die Wirkung nicht aus; dieser Umstand bildet den Grund, warum solche „Werke“ nicht einfach mit Schweigen übergangen werden dürfen.

Berlin. *I. Mirtschuk.*

Julian Dzerovyč: Pedagogika. Praci Hr.-Kath. Bohoslovśkoji Akademiji u Lvovi, t. XVII—XVIII (Die Pädagogik. Abhandlungen der Griechisch-Katholischen Akademie in Lemberg, Bd. XVII—XVIII). Lemberg 1937. V u. 240 S.

Das vorliegende Buch stellt sich ausschließlich praktische Aufgaben. Es ist ein Handbuch, das bei dem Schullehrer oder in der Familie verwendet werden kann. In fünf Teilen: Allgemeine Pädagogik, die Erziehungskomponente, der Zögling, die Erziehungsmittel, Körperliche Erziehung und die Erziehung der Seele sind die Anweisungen über das Benehmen des Erziehers dem Kinde gegenüber enthalten. Die Darstellung ist im allgemeinen fließend, sehr populär und leicht verständlich. Sehr große Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser der Religion, die er zum Eckstein der ganzen Erziehung erhoben sehen will. Letzte Autorität, gegen welche der Verfasser gar keine Kritik zuläßt, sind die päpstlichen Enzykliken, die dem Problem der Jugend gewidmet werden. Alle anderen Erziehungssysteme lehnt der Verfasser ab und verfällt manmal in solche Übertreibungen, wie z. B. die Ablehnung des Boxens (S. 37), des Fußballs und Radfahrens (S. 175) auch als Leibesübungen. Andererseits berücksichtigte der Verfasser mit größerer Weitherzigkeit die Probleme der Erziehung von Krüppeln und anormalen Kindern.

Breslau. *Michael Antonowytsch.*

Arnold Starke: Fraterna Exhortatio 1607/18. Eine Denkschrift der reformierten Kirche in Polen zur Einigung der evangelischen Kirchen Europas. In: Jahrbuch des Theologischen Seminars der Unierten Evangelischen Kirche in Polen. Band III. 230 S. Posen 1937.

Der Verfasser hat es sich, wie er im Vorwort bemerkt, zur Aufgabe gemacht, mit seiner Arbeit zwei Gebieten der Kirchengeschichte zu dienen, der Geschichte der evangelischen Einigungsbestrebungen und der Geschichte der evangelischen Kirche in Polen. Man kann vorwegnehmen, daß ihm beides in vollem Umfange gelungen ist.

Die „Fraterna Exhortatio" ist eine, in ihrer ersten Fassung 1609 gedruckte lateinische Denkschrift der reformierten Kirche Polens (in der ersten Ausgabe: „Kleinpolens"), die angesichts der von den Päpstlichen drohenden Gefahr zur Einigung aller evangelischen Kirchen Europas aufruft. Der Verfasser bleibt anonym, doch wissen wir aus einer Erwähnung bei *Węgierski*,[1] daß sie von Bartholomäus Bythner, Pfarrer in Glambowitz und Senior des Auschwitz-Zatorer Kirchenbezirks stammt. Die bemerkenswerte Schrift war seit ihrer letzten Drucklegung (1722) völlig in Vergessenheit geraten und fand deshalb in keiner Kirchengeschichte Polens, auch nicht in dem doch erst 1930 erschienenen Buche *Völkers* eine Erwähnung. Erst 1926 hat sich *Edmund Bursche*, Professor der Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Warschauer Universität (Bruder des gleichnamigen Bischofs der evangelisch-augsburgischen Kirche in Polen), in einem Vortrag: „Ein Programm des polnisch-christlichen Universalismus", der 1927 auch gedruckt erschien,[2] mit ihr beschäftigt. Die Arbeit ist von *D.W. Bickerich* in einer ausführlichen Besprechung gewürdigt worden,[3] und unabhängig von beiden hat *Hans Leube*, Breslau, in seinem Werk: Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1928, die Denkschrift behandelt.

Dem Verfasser ist es nun gelungen, die bisher unbekannte erste Ausgabe zusammen mit dem verbreiteteren Zweitdruck von 1618 zur Grundlage seiner Darstellung zu machen, während *Bursche* nur eine deutsche Übersetzung der zweiten Ausgabe benützt hat. Außerdem hat *Starke* sehr wesentliche Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Schrift geliefert und sie in den Gesamtrahmen der zeitgenössischen irenischen Literatur gestellt, wodurch auch gewisse Einseitigkeiten *E. Bursches* (vgl. den Titel) richtiggestellt werden.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert: 1. Der Fraterna Exhortatio Inhalt, Geschichte und Bedeutung; 2. ein Anhang über Leben und Schriften Bartholomäus Bythners; 3. außerdem sind ihm einige Beilagen hinzugefügt. In dem ersten, sehr umfangreichen Teil wird der Inhalt der Denkschrift, und zwar beider Fassungen, der von 1609 und der von 1618, synoptisch ausführlich wiedergegeben. Die Fraternaet Modesta ad omnes per universam Europam reformatas Ecclesias, earumque pios ac fideles Moderatores ac Defensores pro unanimi, in toto Religionis Evangelicae negotio, Consensu inter se constituendo, Exhortatio zerfällt ihrerseits gleichfalls in drei Unterteile, deren erster die Gründe einer Einigung anführt, während der zweite die praktischen Durchführungsvorschläge bringt und der dritte sich gegen die zu erwartenden Einwände richtet. Besonders bemerkenswert ist der friedfertige Charakter der Schrift; die verhältnismäßige Geringfügigkeit der konfessionellen Unterschiede wird mit einem für diese Zeit ungewöhnlichen Optimismus stets betont, Rücksichtnahme und brüderliche Liebe immer von neuem gepredigt. Besonders verhält sich die zweite Fassung noch wesentlich vorsichtiger als die erste und merzt schärfere Stellen sorgfältig aus.

Die Gründe zur Einigung werden sehr weitschweifig und unter Verwendung

[1] Węgierski-Regenvolscius: Systema hist. chronol. Ecclesiarum Slavonicarum. Trajecti a. Rh. 1652. S. 416 f.

[2] *E. Bursche:* Program polskiego uniwersalizmu chrześcijańskigo. Warszawa 1927.

[3] *D. W. Bickerich:* Ein Programm des polnisch-christlichen Universalismus. Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen, Heft 16. 1929.

einer übergroßen Menge von Zitaten, die in der zweiten Fassung noch vermehrt sind, aufgeführt; als Hauptgrund wird die von Rom drohende Gefahr betont. Zur Durchführung der Einigung schlägt Bythner vor, zunächst alle Lehrstreitigkeiten zu verbieten; von den Fürsten soll dann eine Kirchenversammlung in Deutschland als dem geeignetsten Land einberufen werden. Bythner erörtert auch gleich die hierbei zu lösenden Fragen mit einer Zuversicht, die angesichts der Spannungen jenes konfessionell besonders geschärften Zeitalters fast kindlich anmutet. Mit der gleichen Zuversicht wendet er sich auch gegen alle mutmaßlichen Einwürfe, und weist mit gewissem Stolz auf das Beispiel der Kirche Polens hin. Seine Haltung ist dabei eine gemäßigt reformierte.

Die vielleicht ein wenig allzu ausführliche Inhaltswiedergabe der oft recht weitschweifigen Denkschrift hat *Starke* mit einer Fülle interessanter Anmerkungen versehen; sie zeigen einerseits, wie stark die Schrift mit den gleichzeitigen Friedensschriften verwandt ist und andererseits, welche sehr eingehende Kenntnis des fraglichen Schrifttums sich der Verfasser selbst angeeignet hat.

Im zweiten Teil, der Fraterna Exhortatio Geschichte, der vielleicht besser am Anfang gestanden hätte, bringt *Starke* seine äußerst wertvollen Angaben zur Entstehung der Schrift: Als ihren geistigen Urheber kann er den reformierten Heidelberger Theologen David Pareus nachweisen, der — selbst Verfasser eines großen Einigungsvorschlages[4] — in einem Brief vom 11. Dezember 1605 Bartholomäus Bythner und seine Kirche zur Verfassung eines Sendschreibens an die evangelischen Kurfürsten auffordert,[5] das zur Einigung mahnt. Woher die beiden Männer sich kannten, wissen wir nicht. *Starke* weist darauf hin, daß Pareus Oberschlesier war, während wir von Bythner nur im allgemeinen wissen, daß er aus Schlesien stammte. Die Beziehung war jedenfalls stark genug, um Bythner auf diese Anregung hin die Fraterna Exhortatio, deren erste Fassung schon im Mai 1607 fertig vorlag, ausarbeiten zu lassen. Sie war zum Zeichen der Zustimmung von 27 reformierten Geistlichen und 44 Laien — Patronen und anderen — unterzeichnet; sie wurde sofort nach Heidelberg geschickt, wo auch der erste Druck zustande kam. Diese ersten Drucke sind dann wahrscheinlich als Probestücke den auswärtigen Kirchen zugegangen, das einzig erhaltene Exemplar befindet sich zur Zeit in Genf. Seit 1614 wurde an einer zweiten Fassung gearbeitet, an der außer Bythner offenbar auch einige seiner Amtsbrüder mitgewirkt haben. Auch die zweite Drucklegung erfolgte im Reich, und zwar in Frankfurt am Main (1618). 16 Jahre später erlebte die Denkschrift eine Herausgabe in deutscher Sprache durch den Baseler Pfarrer Grynäus. Alle Bemühungen des stets auf eine Einigung hinwirkenden Schotten Duräus um eine veränderte weitere Neuherausgabe blieben aber erfolglos; zwar beschäftigte sich eine brüderische Konvokation in Lissa 1636 eifrig mit diesem Plan, er scheiterte aber an dem Widerstande der litauischen und kleinpolnischen Kirchen. Erst 1721 und 1722 wird die Fraterna Exhortatio noch einmal neu gedruckt, diesmal in Basel.

Im dritten Teil, der Fraterna Exhortatio Bedeutung, beschäftigt sich *Starke* zunächst mit ähnlichen Friedensschriften jener Zeit; unter ihnen stehen die beiden Sendschreiben an erster Stelle, die die Führer der evangelischen Kirchen in Polen 1578 an die evangelischen Kurfürsten richteten, und die auch *Bursche* als Beweis für die „universal-christliche Einstellung des polnischen Protestantismus" anführt. Außerdem werden aber noch fünf weitere, 1579—1614 von reformierter Seite erschienene Friedensschriften genannt und in einer kurzen Inhaltsangabe dargestellt. Dabei erweist sich wieder die Verwandtschaft Bythners mit diesen zeitgenössischen Quellen, ja es finden sich wörtliche Anklänge an die „Ratio ineundae concordiae" des Niederländers Loyseleur. Es hätte hier noch betonter,

[4] Seine große Friedensschrift: Irenicum erschien allerdings erst 1614.
[5] Abdruck des Briefes auf S. 195 ff.

als es in der Anmerkung des Verfassers geschieht, herausgestellt werden können, daß *Bursches* Ansicht, die Fraterna Exhortatio sei nur der universal-christlichen und großzügigen Einstellung des „polnischen Protestantismus" entsprungen, durch diese Ergebnisse ganz unhaltbar geworden ist. Beweist doch allein die Tatsache, daß Bythner durch Pareus zur Abfassung der Denkschrift angeregt wurde, daß wir es hier keinesfalls mit einer „typisch polnischen" Erscheinung zu tun haben, ganz abgesehen davon, daß Bythner zweifellos als Deutscher anzusehen und der Protestantismus „in Kleinpolen" durchaus noch kein „polnischer" Protestantismus ist.

Der Verfasser geht weiterhin auf die Eigenarten der Denkschrift ein, wobei er die schlichte Einfachheit und Vertrauensseligkeit Bythners hervorhebt; er nennt auch den Fehler der Schrift: das allzu große Vertrauen auf die Möglichkeit eines Lehrausgleichs war damals nicht gerechtfertigt, nur gegenseitige brüderliche Duldung und ein kirchenbundartiger Zusammenschluß seien überhaupt möglich gewesen. Nicht verständlich ist aber, warum der Verfasser ausgerechnet an dieser Stelle die (übrigens einzige) Parallele zur Gegenwart zieht und darauf hinweist, daß die Auseinandersetzung zwischen den Bekenntnissen um die Fragen der Lehre heute neu eingesetzt habe, was mit einigen auf der Barmer Bekenntnissynode ausgesprochenen Sätzen belegt wird.

Ein direkter Erfolg ist der Denkschrift Bythners nicht beschieden gewesen; man hat sich anscheinend nicht einmal näher mit ihr beschäftigt, obwohl aus dem Jahre 1636 (S. 121) berichtet wird, daß die „einst mit großem Nutzen veröffentlichte" Denkschrift nunmehr vergriffen sei.

Bei der Würdigung der Exhortatio scheint uns aber doch ein Gesichtspunkt wichtig, den der Verfasser nur kurz in einer Anmerkung anführt: Es müßte doch darauf hingewiesen werden, daß die Heidelberger Anregung deshalb so rasch einen Widerhall bei der Kirche Kleinpolens fand, weil diese, bereits um ihren Bestand kämpfend, in der Zerstreuung die Notwendigkeit der Einigung am besten würdigen konnte. Obwohl in der Denkschrift nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, ist doch wohl nicht zuletzt in dieser Tatsache die Geneigtheit zum friedlichen Nachgeben und zur Zurückstellung der Gegensätze begründet. Es hatte ja zur Zeit der Drucklegung der Schrift die Toleranz bereits nachgelassen, die Ausschreitungen gegen die Protestanten (Krakau 1575, 1587, 1593, Posen 1665) bereits begonnen. Bythner hatte — wie der Verfasser berichtet — im April 1613 in Alexandrowitz eine solche Verfolgung am eigenen Leibe erlebt. Gerade von diesem Gesichtspunkt gewinnt die Schrift und ihre Stellung zu den ähnlichen Friedensschriften eine besondere Bedeutung.

Im Anhang schildert der Verfasser Bythners Leben; leider läßt sich über seine Abstammung und Jugend nicht mehr sagen, als Węgierski uns mit dem Wort Silesius verrät. Doch ist sicher anzunehmen, daß Bythner alias Bittner, dessen Nachkommen als Pastoren in Litauen auftreten, von Hause aus ein Deutscher war. Die einzige von ihm erhaltene Predigt ist jedenfalls deutsch. Auch der Anspruch, den *E. Bursche* an das Polentum Bythners stellt, erweist sich damit als unbegründet.

In der Beilage ist dankenswerterweise die Unterschriftenliste am Ende der ersten Ausgabe der Fraterna Exhortatio abgedruckt; den Namen sind bibliographische Hinweise beigefügt, so daß damit ein wertvoller Beitrag zur Personenkenntnis der Kirchengeschichte Polens geliefert ist. Ebenso wertvoll sind die wörtlich zitierten lateinischen Briefe und das umfassende Schriftenverzeichnis.

Unzweifelhaft bedeutet die verdienstvolle Untersuchung eine große Bereicherung des Schrifttums auf beiden oben genannten Gebieten der Kirchengeschichte.

Breslau. *Gotthold Rhode.*

Wacław Gizbert Studnicki: Kosciół Ewangelicko-Reformowany w Wilnie. Historja-Organizacja-Świątynia. Wilno 1935. 68 Seiten.

Diese kleine Monographie zur regionalen Kirchengeschichte des polnischen Protestantismus erschien gelegentlich der Hundertjahrfeier der Wilnaer reformierten Kirche, des sechsten Gotteshauses der Gemeinde seit ihrer Gründung. In drei kurzen Aufsätzen wird die allgemeine Geschichte der Gemeinde, ihre Verfassung und die Säkularisation der Kirchengüter von 1841 behandelt. Der Verfasser, Direktor des Staatsarchivs in Wilna, hat der Arbeit eine Anzahl Urkunden, Zeichnungen und zwei Ausschnitte aus alten Stadtplänen beigegeben. (Den ältesten bekannten Stadtplan von Wilna — von 1648 — besitzt die Breslauer Stadtbibliothek. Vgl. *E. Chwalewik:* Zbiory Polskie, Bd. 2, 1927, S. 524.) —

Die allgemeine Feststellung des Autors, daß die katholische Jugend in den Jesuitenschulen verdummt worden sei und die kalvinistischen Gymnasien unvergleichlich höher gestanden hätten (S. 7 und 8), würde bei einer näheren Begründung, insbesondere bei einer Gegenüberstellung des gleichzeitigen wissenschaftlichen Standes beider Arten von Schulen in verschiedenen Jahrzehnten des 16. bis 18. Jahrhunderts manches von ihrer Schärfe einbüßen. (Vgl. hierzu: *J. Lukaszewicz:* Historya szkół w Koronie i w Wielkiem Księstwie Litewskiem, Bd. 1, Posen 1849, S. 72, 259. „Die wissenschaftlichen Mängel der Jesuitenschulen waren mehr oder weniger die Fehler aller katholischen und protestantischen Schulen jener Zeit“ [ebenda S. 372—377] und von demselben Verfasser: Geschichte der reformierten Kirchen in Litauen, Bd. 2, Posen 1850, S. 104 ff.: „Die Disziplinlosigkeit und Erziehung zur Unduldsamkeit in den Jesuitenschulen läßt sich freilich nicht bestreiten.“ Vgl. ferner noch: *Lukaszewicz*, Historya usw., Bd. 1, S. 266—273.)

In dem Abschnitt über die Wilnaer Pogrome wäre eine Erörterung der umstrittenen Frage, wie weit die Kalvinisten die Pogrome provoziert haben, und eine kurze Darlegung der Gründe des Kalvinistenhasses in Polen und Litauen im 17. und 18. Jahrhundert geeignet gewesen, auf den kalvinistischen Leser ein wenig versöhnlich zu wirken. (Siehe hierzu: *J. Lukaszewicz:* Geschichte der reformierten Kirchen in Litauen, Bd. 1, Leipzig 1848, S. 11: „Das gemeine Volk wurde vom Adel schnell zur Annahme des Kalvinismus getrieben, so daß schon 1555 ganz Litauen voll von helvetischen Kirchen war, in die man das Volk auf verschiedene Weise zu gehen zwang.“; ferner auch: S. 97 — Franco 1611 — S. 109 — Verbindung mit den Rechtgläubigen gegen die Unierten, — S. 167 — Rolle Radziwills in den Schwedenkriegen.) In einer Arbeit, die sich nicht nur an Fachgenossen, sondern an einen weiteren Kreis wendet, ist im Interesse des konfessionellen Friedens die Würdigung der Beweggründe des Gegners besonders dankenswert.

Breslau. *Johann Werner Niemann.*

Zygmunt Nagrodzki: Rola Duchowieństwa Katolickiego w godzinie prób i cierpień na terenie Litwy i Białejrusi (1863—1883). Wilno 1935. 147 Seiten.

Nagrodzki behandelt unter Darbietung einer Fülle von Einzelheiten die Politik der planmäßigen Demoralisierung der polnischen katholischen Geistlichkeit, die M. N. Muravev und seine Nachfolger — wenn man von der Diözese Kowno absieht — leider nicht erfolglos getrieben haben. Fast zur Hälfte besteht die Arbeit aus Zitaten aus dem bei uns schwer erhältlichen zeitgenössischen Tatsachenbericht eines Priesters, der 1897 in Lemberg erschienen ist. (*Jan Przybyszewski:* Język rosyjski w katolickim rytuale i w nabożeństwie dodatkowem.) Daher stammen die Lebensbeschreibungen Żylinskis, Niemekszas und Tupalskis, der Abschnitt über die Umkehr Piotrowiczs und die zahlreichen Angaben über

die tätlichen Angriffe der Gemeindeglieder auf die „Ritualisten", die Priester, die in russischem Solde in russischer Sprache zu beten oder zu predigen versuchten.

In der Frage der Stellung des Kirchenvolkes zum Gottesdienst in russischer Sprache (der sog. „galówka") und zur Beurteilung des Umfangs der Annahme des „Trebnik", eines Rituale in russischer Sprache, ist Nagrodzkis Buch eine dankenswerte Ergänzung und teilweise auch Berichtigung der Quellenveröffentlichung des Bischofs *Paweł Kubicki.* (Bojownicy kapłani za sprawę kościoła i ojczyzny w latach 1861—1915. Część Druga, Dawna Litwa i Białoruś, Bd. I, besonderes Kapitel XIX, S. 364—382, über die russische Sprache in der katholischen Kirche und über den Trebnik.) Kubicki bestätigt in diesem, später als die hier besprochene Schrift erschienenen Werk (Sandomir 1936) die Ansichten, die er früher in den von Nagrodzki angegriffenen Aufsätzen und Vorträgen vertreten hat, daß nämlich nur eine verschwindend kleine Zahl von Priestern von der Demoralisierung erfaßt worden und daß die Einführung des Trebnik an dem fast einmütigen Widerstand der Priester gescheitert sei. Der Verfasser weist dagegen nach, daß das Volk und nicht die Geistlichkeit die Russifizierung des Gottesdienstes verhindert hat.

Breslau. *Johann Werner Niemann.*

Georg Jaekel: Über das Leben von Joseph Christian Fürst zu Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein, Fürstbischof von Breslau (1795—1817). Diss. Breslau 1937. VIII u. 74 S.

Es ist wahrlich keine dankbare Aufgabe, die dem Fürsten Hohenlohe, Domherrn von Köln, Straßburg und Breslau, zufiel, als er 1787 zum Koadjutor von Breslau mit dem Recht der Nachfolge gewählt wurde; er verdankt diese Würde nicht in erster Linie besonderen Fähigkeiten, sondern seiner preußenfreundlichen Gesinnung. Die Finanzen des Bistums, deren Verwaltung seit 1766 der Kriegs- und Domänenkammer unterstand, waren völlig zerrüttet. Als Koadjutor konnte Hohenlohe gegen den Einfluß des Ministers Hoym in keiner Weise aufkommen, als Bischof unternahm er zwar Reformversuche, erwies sich aber ganz und gar nicht als erfahrener Finanzmann. Er geriet in die tiefsten Schulden, die durch seine Bautätigkeit noch vermehrt wurden.

Zum preußischen Staat verhielt er sich stets loyal; seine Einstellung gegenüber der französischen Besatzung war ebenso mustergültig wie sein Hirtenbrief im Befreiungsjahr 1813. Staatlicherseits zeigte man ihm dafür auch ein gewisses Entgegenkommen in zweitrangigen Fragen, setzte sich jedoch in allen wesentlichen Punkten über ihn hinweg. So verhallten seine Proteste gegen die Säkularisation völlig wirkungslos und letzten Endes veranlaßte ihn sein passiver Charakter immer wieder zur Nachgiebigkeit. Nur die Dispensation der Ordensgeistlichkeit verweigerte er, da sie vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus seine Befugnisse überschritt. Bildung, Sittenreinheit und Vaterlandsliebe des Klerus förderte er im Sinne seiner Zeit und er war den Gedanken der Aufklärung durchaus nicht verschlossen, aber auch in geistiger Hinsicht keine den Durchschnitt überragende Persönlichkeit.

Jaekel hat ein im ganzen sehr zutreffendes Bild seiner Tätigkeit und seines Charakters entworfen. Lediglich in einem Punkte dürfte seine Auffassung fehlgehen: er meint, der über siebzigjährige Bischof habe nicht aus eigenem Antriebe, sondern nur unter dem Einfluß seiner Umgebung gegen die Säkularisation Einspruch erhoben, eines der Protestschreiben sei sogar auf fremdes Diktat zurückzuführen. Die dafür angeführten Gründe überzeugen nicht; es wäre im Gegenteil erstaunlich, wenn er nicht einmal einen Versuch zur Erhaltung des Bischofs- und Kapitalgutes gemacht hätte.

Breslau. *Heinrich Appelt.*

A. Spisar: Ideový vývoj církve československé (Die geistige Entwicklung der čechoslovakischen Kirche). Prag 1936.

A. Spisar, der selbst die Kämpfe um die neue Kirche miterlebt hat, gibt in dem vorliegenden Buche eine Ideenentwicklung der čechoslovakischen Kirche. Es ist als Handbuch sowohl für Theologiestudierende, als auch zur Aufklärung für weitere Kreise von Gebildeten gedacht. Ein tieferes Eindringen in die nur angedeuteten Probleme fehlt. Aber wir erfahren, wenn auch nur von einer bestimmten Richtung aus, sehr vieles über die Kämpfe um den Aufbau der čechoslovakischen Kirche. Vor allem wurden die Auseinandersetzungen der böhmischen Richtung mit Farský und der mährischen mit Pavlik in der Führung, ausführlich vom Standpunkt Farskýs geschildert. Die fortschrittlich-revolutionäre Richtung in Böhmen stand der konservativ-evolutionären Entwicklung in Mähren scharf gegenüber. Das Ringen um die endgültige Form von 1920 bis 1924 war ungemein schwer und endete mit dem Sieg Farskýs. Nicht Anschluß an eine der bestehenden Kirchen, vor allem an die serbisch-orthodoxe Kirche, die mit Interesse die Kämpfe verfolgte, sondern Gründung einer ganz neuen, christlichen Gemeinschaft im Sinne der modernen Wissenschaft, ohne Sakramente, ohne Priestertum wurde durchgeführt. Ein kühnes Unterfangen, das vor allem in dem nationalen Erlebnis der Čechen und in ihrer hussitischen Überlieferung Anregung fand, daher auch verhältnismäßig viele ohne tieferen religiösen Untergrund für sich gewann. Es ist bezeichnend, daß von jenen, die 1918 ff. der römisch-katholischen Kirche den Rücken kehrten (rund zwei Millionen), nur ungefähr 150 000 den vereinigten evangelischen Kirchen beitraten, dagegen 700 000 konfessionslos wurden und nur 800 000 der neuen čechoslovakischen Nationalkirche beitraten. Diese allerdings hat auch heute ihre Lebenskraft erhalten: Der Rückfluß von den Konfessionslosen, der seit einiger Zeit feststellbar ist, erfolgt in einem höheren Hundertsatz zur čechoslovakischen, als zur römisch-katholischen Kirche; der Oktoberausweis für Prag vom Jahre 1937 ergibt sogar die Tatsache, daß mehr Katholiken der čechoslovakischen Kirche beitraten, als umgekehrt. Es ist deswegen durchaus aktuell, die Entstehung der čechoslovakischen Kirche von einem Mitbegründer geschildert zu bekommen.

Wertvoll ist bei dem Buch der Anhang, der neben einem literarischen Teil vor allem auch Quellen wiedergibt, so vor allem die wichtigsten Entscheidungen im Wortlaut. Leider sind sie nur teilweise abgedruckt, so daß sie kein völlig klares Bild geben können. In einer Neuauflage müßte er nach dieser Richtung ergänzt werden. Wer sich mit der für die vergleichende Religionskunde sehr interessanten čechoslovakischen Kirche näher beschäftigen will, wird aber trotz der Mängel die Schrift mit großem Nutzen heranziehen, zumal sie eine gewisse Ergänzung zu *R. Urbans* großangelegter Monographie (Markert & Petters, Leipzig 1938) und dem Sammelband *Ekklesia* (Leop. Klotz, Berlin 1937) bildet.

Prag. *E. Winter.*

Neudrucke der čechischen religiösen Dichtung.

1. „Vzývání Panny Marie. Staročeská báseň." Herausgegeben von *Josef Vašica.* Prag 1937. S. 26.
2. „Pastýřská vánoční hra z českého baroka." Herausgegeben und eingeleitet von *Josef Vašica.* Prag 1937. S. 38 (Privatdruck).
3. *F. M. Krum:* Pastorella Betlemská. Herausgegeben und eingeleitet von *Josef Vašica.* Prag 1937. S. 44.

Ich habe schon in „Kyrios" und in der „Zeitschrift für slavische Philologie" vielfach auf die Neudrucke der altčechischen religiösen Dichtung hingewiesen, die seit Jahren der jetzige Slavist der katholischen theologischen Fakultät an der

čechischen Universität Prag, Prof. Dr. Josef Vašica (früher in Olmütz), herausgibt. Diese Drucke sind deshalb besonders beachtenswert, weil Vašica vor allem eine Reihe der Dichtungen des čechischen Barock zum Abdruck gebracht hat, wodurch dieser zu Unrecht vergessene Abschnitt der čechischen Literaturgeschichte den weiteren Leserschichten zugänglich gemacht worden ist. Diese Editionsarbeit Vašicas steht in einem engen Zusammenhang mit der von ihm durchgeführten Erforschung der Geschichte der Dichtung des čechischen Barocks. Es ist zu hoffen, daß die diesbezüglichen Arbeiten Vašicas, die in den Zeitschriften und als Geleitartikel zu den von Vašica besorgten Neudrucken erschienen, nunmehr auch als eine geschlossene Sammlung vorgelegt werden. — Die Neudrucke von Vašica sind fast alle bibliophil ausgestattet; Rechtschreibung (aber nicht die Sprache) der Texte ist modernisiert, die Texte selbst sind mit ausgezeichneten Anmerkungen und kurzen Geleitworten versehen: Weihnachten 1937 erschienen wieder drei Neudrucke dieser Art.

Der erste enthält eine čechische Mariendichtung aus der Zeit von Karl IV., die in sieben Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts erhalten geblieben ist und übrigens schon mehrfach herausgegeben wurde. Vašica hat nun die beste Ausgabe, die von Patera (1886), orthographisch neu gestaltet. Durch diesen Neudruck ist diese kleine Perle der altčechischen religiösen Dichtung allgemein zugänglich gemacht. Ein kleines Wortverzeichnis berücksichtigt die Bedürfnisse selbst eines slavistisch völlig ungebildeten Lesers.

Die beiden anderen Neudrucke bringen Werke der Barockdichtung. Das „Hirtenspiel“ aus dem Jahre 1684, das Vašica neu abdruckt, ist ebenfalls keine Neuheit. Es ist das einzige vollständig erhaltene dramatische Werk des čechischen Barock: „Rakovnicka vanocni hra“; 1929 hat es der vor kurzem verstorbene Brünner Literaturhistoriker *St. Souček* in einer umfangreichen Studie behandelt, die zu den besten Arbeiten über die čechische Barockdichtung gehört. Vašica gibt nun in seinem kurzen Geleitwort einige wertvolle Ergänzungen zu den Darlegungen Součeks: In den seit 1929 verflossenen wenigen Jahren ist die čechische Barockdichtung vor allem durch die Arbeiten Vašicas und *V. Bitnars* von so vielen neuen Seiten beleuchtet, daß man jetzt keinesfalls dieses Werk für so einzig dastehend halten kann, wie Souček es tat; wenn auch die dramatische Dichtung in čechischer Sprache gänzlich verlorengegangen ist, so kennen wir schon verschiedene Werke der religiösen Lyrik und der Predigt jener Zeit, die in der idyllischen Stimmung, in der Volkstümlichkeit der Sprache usf. diesem kleinen Werk durchaus ähnlich sind.

Die dritte Veröffentlichung bringt eine von der Literaturgeschichte bis jetzt völlig unbeachtete Predigt des Franziskus Matthaeus Krum aus dem Jahre 1722. Der vergessene Verfasser, der zu Lebzeiten nur zwei kleine Predigten veröffentlicht hat, und dessen handschriftlicher Nachlaß bis jetzt unauffindbar ist, zeigt sich in seinen beiden gedruckten Arbeiten, von denen eine uns nun in dem Neudruck von Vašica vorliegt, als ein sehr interessanter Barockprediger, bei welchem das Streben zur Originalität und Prunk keinesfalls den Gedankengang verdeckt. Bis jetzt war der Forschung eigentlich nur ein einziger čechischer Barockprediger, Bilovskij, näher bekannt. Es scheint aber, daß er keinesfalls eine Einzelerscheinung war (Vašica hat in seinen Studien schon auf mehrere interessante čechische Barockprediger hingewiesen). Die vorliegende Homilie bietet eine mystische Auslegung des Hohen Liedes 3, 5. Vašica teilt in seinem Geleitwort u. a. mit, daß die Prager geistliche Obrigkeit an der Predigt einen gewissen Anstoß genommen hat; vermutlich war ihr manche mystische Auslegung Krums zu kühn. Die geistliche Zensur hat trotzdem im nächsten Jahre den Druck einer weiteren inhaltlich verwandten Predigt von Krum: „Candidus et rubicun-

dus“ erlaubt; man kann vermuten, daß Krum diese Erlaubnis durch Hinweis auf ähnliche Motive in der älteren und „anerkannten“ Literatur erwirkt hat.

Alle drei Neudrucke sind wertvolle Beiträge zur čechischen Literatur- und Geistesgeschichte.

Halle a. d. S. *D. Čyževškyj.*

Władysław Bobek: Kapitoly o slovanstve (Kapitel über das Slaventum). Preßburg 1937. 284 S.

Der Dozent der Slavistik an der Krakauer Universität *W. Bobek*, der mehrere Jahre an der Universität Preßburg als Lektor des Polnischen tätig gewesen ist, sammelte nun in diesem Bande, der gewissermaßen als Abschiedsgruß bei seinem Weggang von Preßburg herausgekommen ist, eine Reihe der Aufsätze und Abhandlungen, die zum Teil früher in verschiedenen slovakischen Zeitschriften erschienen sind. Die meisten Aufsätze behandeln Beziehungen verschiedener slavischer Völker zueinander und sind meist kritische oder berichtende Referate über die betreffenden slavistischen Neuerscheinungen.

Von solchen Referaten enthält der Band folgende: „J. Križanić und seine Ansichten über das Slaventum“, „Mickiewicz und Puškin“, „Ukrainische Schule der polnischen Literatur“, „Paisij Chilendarski, der erste bulgarische Erwecker“, „Osman von Gundulić“, „Ševčenkos Beziehungen zu Polen“, „Mickiewicz und das Slaventum“. Wenn man auch in allen diesen Referaten hie und da einzelne ergänzende Bemerkungen und kritische Glossen findet, so geht doch die Bedeutung dieses Teiles des Buches über die Popularisierung der neuesten Ergebnisse der slavischen Wissenschaft nicht hinaus. Oft hätte man gewünscht, der Verfasser hätte sich nicht auf die Berichterstattung über ein einziges Buch beschränkt, sondern auch weitere Literatur herangezogen. So etwa beschränkt er sich in seiner Charakteristik der „ukrainischen Schule der polnischen Literatur“ auf die Vertreter dieser Schule im engeren Sinne dieses Wortes; die ukrainischen Dichtungen von Słowacki werden nur erwähnt; und doch wäre hier mindestens eine kurze Zusammenfassung der speziellen Arbeit *E. Rychliks* über diese Dichtungen sehr erwünscht. Gleicherweise konnte man sich auch von anderen Aufsätzen eine etwas weitere Berücksichtigung der neueren Literatur wünschen.

Einige Aufsätze bringen jedoch eine — ebenfalls populäre — Darstellung der Ergebnisse der eigenen Forschungen des Verfassers. Hier muß man vor allem den Aufsatz über „Das Polonophilentum und die Kenntnis Polens in den Studentenzirkeln der Schüler Štúrs“ (126—159) hervorheben. Dieser Aufsatz bringt nun zum ersten Male die Zusammenstellung des betreffenden Stoffes für die dreißiger und vierziger Jahre. Der Verfasser mußte die handschriftlichen Protokollbücher der slovakischen Studentenzirkel durcharbeiten und bringt viel interessanten Stoff über diese Kreise in Preßburg und Leutschau. Viel weniger konnte er über die Studentenzirkel in Schemnitz, Kesmark und Eperjes feststellen, da die Protokollbücher bis jetzt nicht aufgefunden worden sind. Manchmal (vgl. S. 148 ff.) geht der Verfasser über den Rahmen seines Themas hinaus. Das kommt seinem Aufsatz durchaus zugute, man bedauert nur, daß er diesen Stoff noch nicht in größerem Umfange herangezogen hat, was man auf Grund der bestehenden Literatur unschwer machen konnte. — Einen Hinweis auf eine fast vergessene Dichtung *L. Kubánis* mit einem polnischen Thema „Radzivillovna“ (gemeint ist die Frau des polnischen Königs Zygmunt II. August) enthält ein weiterer Aufsatz (208—215; vgl. jedoch schon *J. Vlčeks* „Geschichte der slovakischen Literatur“, 3. Ausgabe, 1933, S. 312—13). Einige „Proben“ aus den unveröffentlichten Arbeiten des Verfassers, die vermutlich polnisch erscheinen werden, bringen zwei weitere Arbeiten: „Aus einem Abriß der slovakischen Ethnographie“ und „Aus einem Abriß der slovakischen Literaturgeschichte“. Im zweiten

Aufsatz findet sich manche interessante geistesgeschichtliche Bemerkung. Mit großer Liebe zu ihrem Gegenstand geschrieben, werden beide wohl mehr Bedeutung für den polnischen als für den slovakischen Leser haben.

Ganz allgemeinen und populären Charakter haben drei weitere Stücke: „Polen und der slavische Gedanke“ (ein Referat), „Die physische und seelische Schönheit der Frau im südslavischen Volksepos“ und „Polnische Literatur im Dienste des Patriotismus“.

Der Band vereinigt also die Aufsätze ganz verschiedener Art, von welchen nur wenige selbständige wissenschaftliche Bedeutung haben. Diese, wie gesagt, mit großer Liebe zu ihren Gegenständen geschriebenen „Kapitel über das Slaventum“ werden sicherlich ihren Lesern sehr zusprechen.

Halle a. d. S. *D. Čyževśkyj.*

P. Bonitius (Ivan) Rupčić O. F. M.: Entstehung der Franziskanerpfarreien in Bosnien, der Herzegowina und ihre Entwicklung bis zum Jahre 1878. Breslau: Müller & Seiffert 1937. (XI, 171 S.) (= Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Bd. 2.)

In der Geschichte des Franziskanerordens spielen Bosnien und die Herzegowina, wo die Franziskaner von dem Beginn der Türkenherrschaft bis heute die Hauptlast der Seelsorge trugen, eine besondere Rolle. Nach früheren Arbeiten (vor allem von Jelenić) gibt die vorliegende Breslauer Dissertation ein zusammenfassendes Bild von der Geschichte der bosnischen Franziskaner. Den Inhalt mögen die Kapitelüberschriften andeuten: I. Die Lage der katholischen Kirche in Bosnien und der Herzegowina in der Mitte des 13. Jahrhunderts. II. Die Ankunft der Franziskaner in Bosnien und der Herzegowina und ihre Missionstätigkeit bis zum Untergang des bosnischen Königreiches (1463). III. Die Privilegien der Franziskaner in Bosnien und der Herzegowina bezüglich der Ausübung der Seelsorge und der Gründung von Pfarreien in der vortürkischen Zeit. IV. Die Eroberung Bosniens und der Herzegowina durch die Türken und deren Nachwirkungen auf hierarchischem und pastoralem Gebiet. V. Die Gründung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina und die Ausübung der Seelsorge durch die Franziskaner von der ältesten Zeit bis zum Jahre 1878. VI. Die Stellung des Apostolischen Stuhles und der Ortsordinarien zur Seelsorgetätigkeit der Franziskaner in Bosnien und der Herzegowina bis 1878. VII. Die juristische Stellung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina während dieser Zeit.

Leider beschränkt sich der Verfasser ganz auf die Darstellung der äußeren kirchenpolitischen Ereignisse, die er in zeitlicher Reihenfolge aneinanderreiht. So werden die einzelnen Streitigkeiten zwischen den Franziskanern und den bosnischen Bischöfen, kirchenrechtliche Anfragen und Beschwerden an die Kurie und deren Beantwortung in vollster Ausführlichkeit wiedergegeben, ohne daß dieser Tatsachenstoff übersichtlich gegliedert und zu einer wirklichen Darstellung innerlich verarbeitet worden wäre. Dazu wäre vor allem eine starke Scheidung von Wichtigem und weniger Wichtigem nötig gewesen. Das Fehlen dieser Scheidung bringt es mit sich, daß das von dem Verfasser entworfene Bild ziemlich monoton und daher auch unanschaulich bleibt. Wer nicht schon die allgemeinen Verhältnisse Bosniens in der Türkenzeit kennt, wird sie aus diesem Buch jedenfalls nicht recht kennenlernen. So findet auch die Behandlung der konfessionellen Minderheiten, was im islamischen Recht gleichbedeutend ist mit Nationalitäten, überhaupt keine Darstellung.

Der trockenen Aufzählung der äußeren kirchengeschichtlichen und kirchenpolitischen Ereignisse fehlt auch jeder Ansatz einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Und doch hätten gerade solche Erscheinungen wie das vor-

türkische Patarenertum und seine spätere Islamisierung dazu reizen müssen. Denn beide sind nur unter religionsgeschichtlichem und religionssoziologischem Blickpunkt verständlich. An einer solchen Betrachtung fehlt es leider völlig.

Der Verfasser ist in der Begeisterung für die martyrienvolle Geschichte seiner bosnischen Mitbrüder manchmal aus der Bahn objektiver Würdigung herausgeglitten und in eine ziemliche Einseitigkeit verfallen. So malt er die Lage der Christen unter der Türkenherrschaft allzu schwarz (S. 69 f.). Eine objektive Geschichtsbetrachtung hätte auch auf die politische und außenpolitische Kehrseite dieser türkischen „Intoleranz" hinweisen müssen: daß nämlich die bosnischen Katholiken immer in Verdacht stehen mußten, mit den beiden Feindmächten, Venedig und Habsburg, in hochverräterischen Verbindungen zu stehen. Das scharfe Vorgehen der Türken gegen den bosnischen Katholizismus ist vor allem daraus zu erklären. Die Orthodoxen hatten es viel besser, wenigstens bevor sie ähnliche politische Beziehungen nach Rußland anknüpften. Eine gleiche Einseitigkeit zeigt sich in der Darstellung der Streitigkeiten zwischen den Franziskanern und dem zuständigen Bischof im 19. Jahrhundert. Der Bischof wird nur in den düstersten Farben gezeichnet. Auch Pooten, der in Albanien eine hervorragende Wirksamkeit entfaltet hat, entgeht nicht solchem Verdikt (S. 135—137).

Neben diesen grundsätzlichen Mängeln wäre im einzelnen noch zu bemerken: Es ist durchaus ungeläufig, den Serbenzaren Stefan Dušan (1331—1355) mit dem Prädikat „Silni" (d. h. der Mächtige) zu bezeichnen (S. 24). — Über die Persönlichkeit Pootens wissen wir gut Bescheid. — Das Schrifttumsverzeichnis läßt sehr wichtiges vermissen. Z. B. Wenzeslaus Vlajić, Untergang des bosnischen Königreiches (Diss. Freiburg i. Br.). Sarajevo 1926. Milan Prelog, Povijest Bosne od najstarijich vremena do propasti kraljevstva. Sarajevo o. J. Milan Prelog, Povijest Bosne u. doba osmanlijske vlade. I. II. Sarajevo o. J. Bertold Spuler, Die Minderheitenschulen der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg. (Mit einer Einleitung über das türkische [mohammedanische] Schulwesen.) Breslau 1936.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Dr. Ioan Lupaş: Ursprung und Entwickelung der bedeutendsten konfessionellen Minderheiten in Rumänien. (Vom Leben und Wirken der Romanen. Herausgegeben von Ernst Gamillscheg. 2. rumänische Reihe, Heft 8.) 23 Seiten. Wilhelm Gronau, Jena 1936. Preis 0,60 RM.

Der Verfasser, ehemaliger rumänischer Kultusminister, legt in dem genannten Heft einen Vortrag vor, den er am 11. Mai 1934 in der Aula der Berliner Universität um so lieber gehalten hat, als er selbst Schüler dieser Hochschule gewesen ist und, wie die Einleitung hervorhebt, sich gern an diese Zeit erinnert.

Mit Absicht beschränkt sich der Vortrag auf die „bedeutendsten" konfessionellen Minderheiten Rumäniens. Denn wenn es sich um eine Gesamtdarstellung dessen handeln sollte, was an christlichen Besonderheiten innerhalb Rumäniens zu verzeichnen ist, so würde dies fast auf eine Konfessionskunde hinauskommen. Ich erinnere nur an die Baptisten, Adventisten und die in der Dobrudscha vorkommenden russischen Sekten. Die „bedeutendsten" konfessionellen Minderheiten finden sich in Siebenbürgen; rühmt doch die Volkshymne der Siebenbürger Sachsen ihre Heimat als ein „Land der Duldung, jeden Glaubens sichern Hort". In Siebenbürgen haben diese Konfessionen am stärksten ihr Leben entfalten können und daher ist z. B. die einstige „evangelische Landeskirche A. B. in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns" zum Kernstück der heutigen „evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien" geworden.

Da nach den Ergebnissen der im Jahre 1930 vorgenommenen Volkszählung

rund 24 Prozent der Bewohner Rumäniens konfessionellen Minderheiten angehören, so handelt es sich um einen Hundertsatz, der um so beachtlicher ist, als die konfessionelle Besonderheit zum großen Teil auf völkischer Gruppierung beruht. Die Evangelischen sind deutschen, die Reformierten magyarischen und die Katholiken teils deutschen, teils magyarischen Ursprungs; daher der Begriff der konfessionellen Minderheit sich weitgehend mit dem der ethnischen Minderheit deckt. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist es dankenswert, daß der Verfasser in einer übersichtlichen Form uns das Wesentliche und Entscheidende aus dem Werdegang der bedeutendsten konfessionellen Minderheiten seines Vaterlandes, an deren Schicksal er in seiner gegenwärtigen Stellung maßgebend beteiligt ist, mitteilt.

Dr. Lupaş beginnt mit der katholischen Kirche, die es trotz ihrer Machtmittel und der Förderung durch die „apostolischen" Könige Ungarns nicht vermocht habe, maßgebenden Einfluß auf die in Siebenbürgen lebenden Christen orthodoxen Glaubens zu gewinnen. Infolgedessen sei es im Laufe der Jahrhunderte auch nie zu einer völligen Verschmelzung Siebenbürgens mit Ungarn gekommen; auch die Sachsen haben bei ihrer Einwanderung sich eine Sonderstellung zu wahren gewußt, da sie nicht dem katholischen Bischof des von ihnen bewohnten Landesteiles, sondern direkt dem Erzbischof von Gran unterstellt waren, der aber so weit entfernt wohnte, „daß er sie weder durch seine kanonischen Besuche noch durch eine allzu strenge und allzu nahe Aufsicht ihrer Kirchenwirtschaft belästigen konnte" (S. 8).

Durch die Reformation wurden die Sachsen eine besondere konfessionelle Minderheit. Obwohl sich dies in einer Zeit schwerster politischer Erschütterungen für Ungarn und Siebenbürgen vollzog, so kam es doch schon im Jahre 1558 zu einem Abkommen, das jedem freistellte, sich „entweder zum papistischen oder lutherischen Glauben zu bekennen". Später als das Luthertum setzte sich der Calvinismus durch; er fand seine Anhänger unter den Magyaren trotz deren ursprünglichen Hinneigung zur Lehre Luthers. Bald wurde auch das reformierte Bekenntnis als „recipierte" Religion anerkannt. Daneben gewannen die Antitrinitarier oder Unitarier an Einfluß und Boden. Die orthodoxe Kirche war auf die Stufe der geduldeten Religion gewiesen, ebenso wie ihre Gläubigen „usque ad beneplacitum principis et regnicolarum". (S. 17.) Es lag auf der Hand, daß Versuche gemacht wurden, die orthodoxen Rumänen für die eine oder andere der reformatorischen Kirchen zu gewinnen. Sie führten zu keinem greifbaren Erfolg; aber die Abwehr dieser Versuche hat das älteste rumänische Schrifttum gezeitigt.

Als von 1683 an das Haus Habsburg allmählich die Herrschaft über Ungarn und Siebenbürgen wiedererlangte, sollte die vielgestaltige Donaumonarchie durch eine Klammer fest zusammengehalten werden. Hierfür kam nur die katholische Kirche in Betracht. Infolgedessen setzte eine gegenreformatorische Bewegung ein, die nur Unruhe brachte, aber wenig Erfolge aufzuweisen hatte, und der erst Josef I. mit seinem Toleranzpatent ein Ende machte.

Den Abschluß des Vortrages bilden statistische Angaben. Aus der Fülle des Stoffes ist das Wesentliche hervorgehoben und darin gibt sich die völlige Beherrschung des Gegenstandes zu erkennen; es ist in treffenden Worten dargelegt und der Beweis geführt, daß alle Reformbestrebungen, die im Laufe der letzten vier Jahrhunderte die Seele der Menschen erregten, sich in Siebenbürgen widerspiegeln, und so ist das Einmalige und Besondere des Geschehens in diesem Lebensraume zugleich als etwas allgemein Gültiges und Entscheidendes hingestellt.

Bukarest. *Hans Petri.*

Coloman Juhász: Das Tschanad-Temesvarer Bistum während der Türkenherrschaft 1552—1699. Untergang der abendländisch-christlichen Kultur im Banat. Mit 1 Karte und 26 Abbildungen auf 16 Bildtafeln im Anhang. Dülmen i. W.: Laumann 1938. (XII, 355 S., XVI Taf.) (= Deutschtum und Ausland. Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkultur. Hrsg. von Georg Schreiber. 61.—63. Heft.)

Juhász, der durch zwei frühere Werke bereits die Kultur- und Kirchengeschichte des Temesvarer Banats im Mittelalter behandelt hatte, setzt diese Darstellung in dem vorliegenden Werke, das eine erweiterte deutsche Bearbeitung eines in ungarischer Sprache erschienenen Buches[1] darstellt, für die anderthalb Jahrhunderte der Türkenherrschaft fort. Eine umfangreiche Einleitung (S. 1—42) schildert die „Allgemeinen Zustände", darauf folgt eine ausführliche Darstellung der Regierungen der einzelnen Bischöfe (S. 43—207), eine Darstellung des Glaubenslebens und der Seelsorge (S. 208—241), ein zusammenfassendes Schlußwort (S. 242—245) und ein Anhang, der Urkundenauszüge, Quellen- und Literaturverzeichnisse, Namen- und Sachregister enthält.

Das Gebiet des Temesvarer Banats ist in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter die Herrschaft der Osmanen gekommen und dort bis zum Frieden von Karlowitz (1699) geblieben. Diese anderthalb Jahrhunderte der Türkenherrschaft sind der düsterste Zeitabschnitt in der Geschichte dieser Landschaft. Die christliche Bevölkerung hatte unter den Steuerlasten und den Schikanen der türkischen Behörden ein schweres Los. Die unerträgliche Besteuerung (zahlreiche Steuerarten, darunter auch sogenannte „Geschenke"), für die die einzelnen Dörfer die Gesamthaftung übernehmen mußten, ferner die drückenden Fronleistungen und die Schreckenstaten der osmanischen Soldateska richteten das gesunde wirtschaftliche Leben zugrunde. Die Felder blieben weithin brach liegen. Ackerbau und Obstkultur wurden durch die Viehzucht zurückgedrängt. Die völlige Rechtsunsicherheit im Lande trug dann noch mehr dazu bei. So kam es zu einer allgemeinen Entvölkerung und Landflucht. Ganze Dörfer verließen ihre Scholle, um ihrem unerträglich gewordenen Los zu entgehen. In das verödete und menschenleere Gebiet strömten nunmehr orthodoxe Siedler (Slaven und Rumänen) ein, aus politischen Gründen von den Osmanen begünstigt.

Das Bild der kirchlichen Verhältnisse ist womöglich noch düsterer. Schwer hatte die Mission unter den Schikanen der türkischen Verwaltung und unter türkischen Söldnerunruhen zu leiden. Die Bischöfe weilten fern von ihren Bischofssitzen (gewöhnlich in der Slovakei), ihre Jurisdiktion glich daher fast der „in partibus infidelium". Die Aufgaben der abwesenden Bischöfe beschränkten sich auf die seelsorgliche Verbindung mit ihrer Herde und die Ausübung der bischöflichen Grundherrenrechte.

Von Bedeutung war die Wirksamkeit der Franziskaner in Lippa und in Radna. Ein wichtiger Mittelpunkt des Glaubenslebens war auch das Kloster in Szeged. Seit 1644 spielte es eine besondere Rolle dadurch, daß sein Vorstand der Vikar des Bischofs von Tschanad wurde. Die Franziskanerkirche in Szeged wurde damals sogar als die schönste Kirche im ganzen osmanischen Reiche gerühmt. Die Jesuiten wirkten in Temesvar, Makó und Karansebesch vor allem gegen die Reformation, die dort weite Verbreitung gefaßt hatte.

Der allgemeinen Schilderung der Zeitverhältnisse folgen die Biographien der einzelnen Bischöfe. Unter ihnen ragen hervor: Andreas Dudich (1562—1563),

[1] Kálmán Juhász, A Csanádi püspökség története (1552—1608). Makó 1935. Vgl. dazu die Besprechung von G. Stadtmüller in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 2 (1937), 132—133. — Inhaltlich dazugekommen ist in der deutschen Ausgabe die Behandlung des Zeitraumes nach 1608, sowie der Urkundenanhang.

einer der namhaftesten Polyhistoren seiner Zeit, in der Kirchengeschichte von Bedeutung als Befürworter der kirchlichen Reform auf dem Konzil von Trient, Gregor Bornemissza (1563—1572), ein eifriger Sammler von Kunstwerken, und Faustus Werancsich (1598—1608), als Gelehrter und Kirchenpolitiker gleich berühmt.

Einen besonderen Wert hat der Anhang von Urkundenauszügen. Aus Sammlungen, die zum guten Teil entlegen sind, ist hier alles zusammengetragen, was sich auf das Temesvarer Banat bezieht: Briefe und Relationen von Missionaren und Kirchenfürsten, Bittschriften an die Habsburger und deren Beantwortung, Besitzverleihungen, Besitzanweisungen und Besitzbestätigungen, päpstliche Bestätigungsschreiben für Tschanader Bischöfe. Neben gedruckten Quellensammlungen sind dafür auch ungedruckte Archivalien herangezogen. So das Ungarische Reichsarchiv zu Budapest, das Wiener Staatsarchiv, das Graner Metropolitankapitel-Archiv, das Archiv des Franziskanerklosters zu Szeged.

Die Darstellung versinkt allzusehr in Einzelheiten. Darüber kommt das Allgemeinwichtige zu wenig zur Geltung. Die Zeichnung der Türkenherrschaft, so sehr sie im ganzen berechtigt sein mag, wird doch wohl manche Berichtigungen nötig haben. Man vermißt den Versuch, die Dinge von der anderen Seite zu sehen. Eine Betrachtung des islamischen Minderheitenrechtes hätte hier doch eine andere und tiefere Auffassung aufschließen können. In der vorliegenden Darstellung wirkt manches — natürlich wider Absicht und Wollen — geradezu einseitig (vgl. S. 19 f.). Nur ein einziges Mal (S. 41 f.) rührt Juhász an dieses Problem. — Die Bezeichnung kleiner Festungswerke als „Palisaden“ (S. 22) ist mißverständlich. Man sollte ruhig den eingebürgerten Ausdruck „Palanke“ beibehalten. — Ejalet, Vijalet, Paschalik und Beglerbejtum (S. 23) sind nicht etwa identisch. — Unter „Sikulaer Apfel“ (S. 39) sind Szekler-Äpfel zu verstehen. — Man vermißt eine Darstellung des merkwürdigen staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Zwischenzustandes, in dem sich dieses Grenzland zwischen zwei Staaten befand. — Statt „Uskern“ (S. 124) lies „Uskoken“. — Statt „Drivaste“ (S. 221) lies „Drivasto“. — Der Ausdruck „Salvatorianerprovinz“ (S. 228) kann leicht zu Mißverständnissen führen. Es handelt sich natürlich nicht um den modernen Orden der Salvatorianer, der erst im 19. Jahrhundert gegründet wurde, sondern um die Franziskanerprovinz S. Salvatoris. — Die Umschrift der Ortsnamen und Personennamen ist ohne jede Folgerichtigkeit durchgeführt (z. B. Ragusa und Raguza, Himeria und Imeria, Szeged und Segedin). — Statt „Ospora“ (S. 230) sage man „Aspern“. — Die deutsche Ausdrucksweise ist manchmal schwerfällig.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Ludwik Widerszal: Bułgarski ruch narodowy 1856—1872 (Die bulgarische Nationalbewegung 1865—1872). Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie 1937. (XXII, 304 S.) (mit englischer Inhaltsangabe S. 273—288). (= Rozprawy historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 18, 2.)

Dieses Werk aus der neuesten Geschichte Bulgariens beruht auf einer eingehenden Kenntnis des vorliegenden umfangreichen Schrifttums (vgl. das Verzeichnis S. III—XXI) und auf dem Studium französischer, englischer, polnischer und bulgarischer Archivalien. Die Darstellung bringt sehr anschaulich zum Ausdruck, wie die bulgarische nationale Erweckung ein verwickelter Vorgang ist, worin sich nationale, soziale, wirtschaftliche und kirchliche Dinge, dazu noch die außenpolitischen Machtverhältnisse unlöslich verflechten. Diese außenpolitische Seite in der Vorgeschichte der Entstehung eines bulgarischen Staates ist sehr eingehend gezeigt. Freilich nicht erschöpfend. Behandelt ist eigentlich nur die Stellung der französischen und englischen Diplomatie (auf Grund ungedruckter Archivalien). Viel wichtiger wäre es gewesen, die Stellungnahme Rußlands und

Österreichs fortlaufend darzustellen, da von deren Einstellung (vor allem Rußlands) die Entwicklung der bulgarischen Nationalbewegung in viel höherem Maße abhängig war. Die russischen Archivalien konnten, wie W. selbst bedauert, nicht herangezogen werden. Dafür aber wäre es doch wohl möglich gewesen, die Wiener Archivalien zu benutzen. Infolge der geringen Berücksichtigung der russischen und österreichischen Bulgarienpolitik bleibt die Darstellung trotz der anerkennenswerten Stoffülle geradezu einseitig. Es entsteht nämlich nur eine Teilansicht.

Die innerbulgarische Entwicklung ist gut gezeichnet. Die Nationalbewegung, deren Träger die städtische Intelligenz war, richtete sich nicht so sehr gegen die Türken als vielmehr gegen die Griechen. Die griechische Überfremdung Bulgariens auf kulturellem und kirchlichem Gebiet ging soweit, daß daneben ein eigenes bulgarisches Geistesleben gar nicht aufkommen konnte. Auch die ersten Führer der bulgarischen Nationalbewegung waren noch ganz griechisch erzogen und korrespondierten auch später noch in griechischer Sprache. Die hauptsächlichen Hindernisse der nationalen Befreiung waren: 1. die griechische Hierarchie (Phanarioten), 2. die wirtschaftliche und geistige Machtstellung der osmanenfreundlichen städtischen Oberschicht (der sogenannten Čorbadži), 3. die osmanische Herrschaft. Zunächst ging ein erbitterter Kampf darum, die bulgarische Kirche von der griechischen Überfremdung zu befreien. Die griechischen Bischöfe wurden nach und nach entweder vertrieben oder nicht mehr anerkannt. Es bedeutete nur die offizielle Bestätigung dieser schon längst zum inneren Abschluß gekommenen Entwicklung, als die Bulgaren im Jahre 1870 die kirchliche Selbständigkeit erlangten in Form eines eigenen Exarchats, das von dem ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel nur noch der Form nach abhängig war.

Aus dem Gegensatz zur griechischen Hierarchie kam es damals unter den Bulgaren auch zu einer Annäherung an Rom. Die ersten Ideen einer kirchlichen Union mit Rom tauchten bereits im Jahre 1845 auf. Sie waren eng mit der Balkanpolitik des Fürsten Czartoryski verbunden. Sein Vertrauensmann in Konstantinopel, Wl. Jordan, war ein Führer dieser Bewegung. Die Unionsgedanken, die bei den Bulgaren mit antirussischen und westlichen, ja sogar mit sozialen (Kampf gegen die Čorbadži) Ideen Hand in Hand gingen, erlebten in den Jahren 1839—1861 ihren Höhepunkt. Die Unionsbewegung blieb freilich immer auf eine verhältnismäßig kleine Gruppe beschränkt (niemals mehr als 10 000). Die Mehrheit der bulgarischen Führerschicht lehnte sie ab.

Einige Jahre später kam es zur Herausbildung zweier nationaler Gruppen: die „Jungen" waren liberal, westlich, antirussisch und antigriechisch eingestellt. Ihre Führer waren Stojan Chomakov, der die Gedanken dieser Gruppe am stärksten bestimmt hat, und der Publizist Petka Slavejkov. Die „Alten", die Gruppe der Čorbadži, dagegen waren konservativ, russenfreundlich und auch zu Kompromissen mit den Griechen bereit. Beide Gruppen erstrebten zunächst nur die freie innere Entwicklung Bulgariens innerhalb des osmanischen Reiches. Erst als sich die völlige Schwäche des osmanischen Reiches mehr und mehr erwies, tauchte das Ziel der völligen Unabhängigkeit auf. Es wurden Pläne für einen Freiheitskrieg großen Stiles entworfen (Rakovski, Levski). Die politische Führung lag damals bei den bulgarischen Emigranten in Bukarest, Galatz und Odessa.

Ausführlich wird auch der polnische Anteil an dem nationalen Erwachen der Bulgaren behandelt. In den kirchlichen Auseinandersetzungen war der polnische Einfluß (Czartoryski),[1] der sich für die Union einsetzte, von Bedeutung. Weiterhin hat die polnische Emigration einen starken ideologischen Einfluß auf die Ent-

---

[1] Über Czartoryski vgl. jetzt auch: Henryk Batowski, Un précurseur polonais de l'Union balkanique. — Le prince Adam Chartoryski. In: Revue internationale des études balkaniques, 2 (1936), 149—156.

wicklung der bulgarischen Freiheitsbewegung ausgeübt. Die bulgarischen Zeitschriften jener Zeit spiegeln deutlich diesen polnischen Einfluß. Die „Jungen“ unter den Bulgaren waren daher auch ausgesprochene Freunde der Polen. Auch bei dem bulgarischen Dichter Christ Botev ist der polnische Einfluß stark bemerkbar. Die polnische Emigration im osmanischen Reich war sich in ihrer Stellungnahme gegenüber der bulgarischen Freiheitsbewegung jedoch durchaus nicht einig. Eine Gruppe stellte sich aus ihrer inneren Ablehnung jeder Fremdherrschaft auf die Seite der Bulgaren. Eine andere Gruppe wollte um jeden Preis das osmanische Reich stark erhalten, um einen weiteren Machtzuwachs Rußlands zu verhindern. Daher vertrat diese zweite Gruppe nur die Forderung der Bulgaren auf innere Selbständigkeit im Rahmen des osmanischen Reiches.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Lothar König: Die Deutschtumsinsel an der Wolga. Ein Beitrag zur länderkundlichen Darstellung der deutschen Wolgakolonien und der natürlichen Grundlagen ihrer Wirtschaft. Dülmen in Westfalen 1938, Verlag Laumann. 310 S., 1 Übersichtskarte, 5 Kartenbeilagen, 27 Textabbildungen, 8 Bildtafeln. (Deutschtum und Ausland, Heft 64—65.) 12,00 RM.

Soweit die Ausführungen *Königs* der geographischen und wirtschaftlichen Raumforschung angehören, bieten sie eine Fülle neuer Gesichtspunkte. Leider muß hier auf eine Auseinandersetzung mit ihnen verzichtet werden, weil sie nicht in das Stoffgebiet dieser Zeitschrift gehören. Anders verhält es sich mit K.s Darstellung im Kapitel „Wolgadeutsche und Deutschtum“ (S. 244—272). Wenn ich den Verfasser recht verstehe, wollte er darin diejenigen Momente aufzeigen, die entweder Stärkung oder Schwächung des deutschen Volksbewußtseins bedeuteten. Das ist aber dem Verfasser keineswegs gelungen, weil er sich hauptsächlich auf den Kampf gegen das Deutschtum, der von der Regierung ausging bzw. ausgeht, konzentriert, den geistigen Abwehrkampf der Wolgakolonisten jedoch nicht berührt. Ferner wird K. den nur im Wolgagebiet vorliegenden Eigenarten dieses Kampfes nicht gerecht. So findet die Nationalitätenpolitik der Sowjetregierung bei K. eine gute und ausführliche Behandlung. Das von K. Vorgebrachte bezieht sich aber größtenteils auf alle deutschen Siedlungen in der Sowjetunion und berücksichtigt kaum die Besonderheiten der wolgadeutschen Verhältnisse. Dieser Einwand gilt besonders für die Schilderung der Vorkriegszeit.

König schreibt z. B., die Wolgakolonisten hätten an ihrem Deutschtum „in aller Zähigkeit“ festgehalten (S. 244), trotzdem — fügen wir hinzu — gelang es ihnen nicht, eine so stark deutsch bedingte Eigenkultur zu entwickeln, wie das bei den Kaukasus- oder den Schwarzmeerdeutschen, geschweige denn bei den Mennoniten, der Fall war. Der Kampf um die Erhaltung bzw. Stärkung des Deutschtums wurde in den einzelnen Siedlungsgebieten Rußlands mit ganz verschiedenen Methoden geführt, wovon wir bei K. nichts erfahren.

Es genügt auch nicht, die Kirche als Hüterin des völkischen Lebens hinzustellen, denn diese Rolle spielt sie bei allen Volksdeutschen in konfessionell anders gearteter Umgebung. Es hätte gezeigt werden müssen, auf welchen Gebieten die Kirche von Einfluß war. Auch auf die Stellung der Geistlichkeit in den Kolonien hätte eingegangen werden müssen, um so mehr als sich ein Teil der Wolgadeutschen seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts gegen eine von der Geistlichkeit ausgehende Führung auf außerkirchlichem Gebiet auflehnte. Wenn solche Einzelheiten wie die Tätigkeit der Jesuiten im Wolgagebiet erwähnt werden, wäre zwangsläufig auch etwas über die protestantische Geistlichkeit zu sagen gewesen. Wir vermissen hauptsächlich, daß als Gegenstück zu den Jesuiten nicht auch die volksverbundene, den praktischen Bedürfnissen des Wolgagebiets gerecht werdende Wirksamkeit der Basler Missionare Beachtung fand.

Noch dürftiger sind K.s Angaben über das Schulwesen der Wolgadeutschen. Er berichtet nichts über den Kampf um die Schule im Wolgagebiet und über die Bestrebungen, einen deutschen Lehrerstand heranzubilden. Mit Stillschweigen werden ferner die Zeitungen und Zeitschriften übergangen, obgleich sie Zeugnis ablegten von den sehr verschiedenen, aber trotzdem auf die Erhaltung des Deutschtums abzielenden Tendenzen unter den Wolgadeutschen.

Es ist zu bedauern, daß dieses sonst ergiebige Buch in einer so dürftigen Weise das Geistesleben der Wolgadeutschen in seinen mannigfaltigen Äußerungen behandelt hat.

Berlin. *M. Woltner.*

Notizen.

Am 22. Februar 1938 fand in Belgrad die feierliche Inthronisation des neugewählten serbischen Patriarchen, des Metropoliten Gabriel Dožić von Cetinje statt, des Amtsnachfolgers des im Juli vorigen Jahres verstorbenen Patriarchen Varnava. (Vgl. Nachruf, Kyrios 1937/3, S. 246 f.).

Der neue Patriarch ist am 17. Mai 1881 geboren und war bereits im Alter von 19 Jahren Erzmönch des Klosters Sitovo bei Nisch. Er studierte Theologie in Konstantinopel und Athen, wurde 1909 Generalsekretär auf dem serbischen Athoskloster Chilandar, bereiste Westeuropa und wurde 1911 zum Bischof von Raško-Prizren geweiht. Nach den Balkankriegen wurde Dožić Metropolit von Peć.

Im Weltkrieg nahm Gabriel Dožić als Leiter des montenegrinischen Roten Kreuzes an den Schlachten teil, geriet in Gefangenschaft und wurde in Ungarn interniert. Seit November 1920 war Dožić Metropolit von Montenegro. Er gehörte zu den eifrigsten Anhängern einer Vereinigung Montenegros mit Serbien und ist ein überzeugter Gegner des Konkordats, nahm jedoch s. Zt. nach außen hin eine gemäßigtere Haltung ein als das älteste Mitglied des Hl. Synods, der streitbare Metropolit Dositheos.

Der neue serbische Patriarch wurde von deutscher Seite in einem sehr herzlich gehaltenen Schreiben des Leiters des Kirchlichen Außenamtes, Bischof D. Theodor Heckel (22. Februar 1938) begrüßt. „Wir sind dessen gewiß, daß die orthodoxe Kirche wie sonst kaum eine Kirche der Welt mit uns einig ist in dem Kampf, den der Führer des Reiches, Adolf Hitler, gegen den satanischen Weltfeind, den Bolschewismus, führt, und den zu unterstützen eine heilige Pflicht einer christlichen Kirche ist.“

Am 16. März antwortete der Patriarch. „... Mit dem verbindlichsten Dank hegen wir die zuversichtliche Erwartung, daß unsere beiden Kirchen — die Serbisch-Pravoslavische und die Deutsche Evangelische Kirche — in diesen wahrlich schweren Zeiten — tempora virtutibus infesta — im Kampfe gegen den gemeinsamen Widersacher zur Befestigung und Weiterverbreitung des Reiches Christi auf Erden unermüdlich arbeiten werden.“ *I. G.*

Aleksandr Pavlovič Dobroklonskij †.

Am 21. November 1937 starb in Belgrad der ordentliche Professor für allgemeine Kirchengeschichte an der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Belgrader Universität, Aleksandr Pavlovič Dobroklonskij, 80 Jahre alt.

Der Verstorbene war am 10. Dezember 1856 als Sohn eines Geistlichen im Pavlovskij Posad, Gouvernement Moskau, geboren und besuchte zunächst das Geistliche Seminar, sowie anschließend die Geistliche Akademie in Moskau. 1880

erhielt Dobroklonskij den Magistertitel für seine Arbeit über die 548 n. Chr. verfaßte Schrift des Bischofs Facundus von Hermiane (gest. nach 571) pro defensione capitorum („Sočinenie Fakunda, episkopa germianskago, v zaščitu trech glav"), die s. Zt. eine eingehende Würdigung A. v. Harnacks erfahren hat (ThLz 1880,5, Sp. 632—35).

Von 1880 bis 1892 unterrichtete Dobroklonskij allgemeine und russische Kirchengeschichte an den geistlichen Seminaren in Penza, Rjazań und Moskau. 1892 habilitierte er sich für Kirchengeschichte an der Moskauer Universität, 1899 kam er zunächst als außerordentlicher Professor an die Universität Odessa, wo ihm als Ordinarius eine arbeitsreiche fast 20jährige Wirkungstätigkeit beschieden war. Hier erschien u. a. sein großangelegtes Werk über Abt Theodor von Studion (759—826) „Prepodobnyj Feodor, ispovědnik i igumen Studijskij", Odessa 1913 f. 1920 wanderte Dobroklonskij nach Jugoslavien aus und folgte einem Ruf als Ordinarius für allgemeine Kirchengeschichte an die Belgrader Universität.

Der Verstorbene konnte auch in der Wahlheimat eine reiche wissenschaftliche Tätigkeit entfalten und zahlreiche Arbeiten hinterlassen. Von seinen in Rußland veröffentlichten Werken zur russischen Kirchengeschichte verdient besondere Erwähnung sein vierbändiger Leitfaden zur Geschichte der russischen Kirche („Rukovodstvo po istorii russkoj cerkvi"), vier Lieferungen, Rjazań, Moskau 1884 bis 1893. Ihm wurde vom Hl. Synod die Prämie des Metropoliten Makarij verliehen und der Leitfaden den geistlichen Seminaren amtlich empfohlen. Außerdem wären noch zu nennen seine Beiträge über die griech.-orth.-katholische Union und die Wiedervereinigung der Unierten in Rußland („Pravoslavno-katoličeskaja unija i vozsoedinenie uniatov v Rossii") in Čtenija v Obšč. ljub. duch. prosv. 1889, XI, sowie über die Religiosität im alten und neuen Rußland („Religioznost' v drevnej i novoj Rossii"), Dušepoleznoe Čtenie 1893, XII u. 1894, II. *I. G.*

Mitarbeiter:

H. K. = Prof. Dr. Dr. H. Koch in Breslau
I. G. = Dr. I. Grüning in Breslau
I. S. = Dr. I. Smolitsch in Berlin
B. St. = Dr. B. Stasiewski in Berlin
St. = Dr. R. Stupperich in Berlin.

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch, Breslau; für Anzeigen: Erich Werner, Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.